

豐沛的精神食糧 · 正向的決斷能力 · 煥然一新的生命視野

人籟論辨叢書 9



人性與神性的 激盪

當代社會需要
討「論」與分「辨」

魏明德 主編

豐沛的精神食糧 · 正向的決斷能力 · 煥然一新的生命視野

人籟論辨叢書



人性與神性的激盪

當代社會需要
討「論」與分「辨」

魏明德 主編

9	前言	
13	1. 巫術 · 靈乩 · 薩滿教	
15	導論	
	1. 迷信、薩滿教與當代社會	撰文 魏明德
20	算命 · 善靈 · 附魔	
	2. 現代人的鐵算盤	撰寫 李禮君
	3. 人與靈的共同修行	撰文 蔡怡佳
	4. 從「大法師」談驅魔	口述 賴効忠 撰寫 李禮君
44	巫術、薩滿與基督宗教的相遇	
	5. 我如何成為女巫師	口述 蔡金鳳 撰寫 詹嫦慧
	6. 澳洲原住民的求診之道	撰文 梅可怡 Brian F. McCoy 翻譯 陳敬旻
	7. 雪地民族的新薩滿運動	撰文 塔堤安納 · 巴爾戈可法 Tatiana Bulgakova 翻譯 周雅淳
	8. 從戲耍中看韓國庫教	撰文 丹尼爾 · 基斯特 Daniel A. Kister, SJ 翻譯 王文芳

91 II. 女性與神性的疊映

93 女性與神性的辯證

9. 以女性解讀神性——
平路與魏明德的對話

撰寫 | 沈秀臻

攝影·畫作 | 笨篤

10. 女性神學的思考進路

撰文 | 黃懷秋

11. 男性·女性·神性

撰文 | 魏明德

翻譯 | 陳太乙

118 女神、女童乩與社會

12. 父系社會的女神——媽祖

撰文·圖片提供 | 林美容

13. 女童乩的生命經驗

撰文 | 蔡佩如

攝影 | 林坤磊

136 女信徒的人間行路

14. 入世的出家人

撰文 | 李玉珍

15. 女性在慈濟

撰文 | 戴愛蓮 Elise Anne DeVido

翻譯 | 黃克先

16. 面紗下的伊斯蘭

撰文 | 蔡源林

17. 伊斯蘭婦女運動

撰文 | 魏明德

- 171 III. 與友同行
- 173 **跨文化的友誼傳奇**
18. 友情改變世界 撰文·圖片提供 | 光啟社
19. 《交友論》今解 撰文 | 利瑪竇
選譯 | 沈秀臻
- 196 **生命中的知音**
20. 友情串連部落格 撰文 | 韋一皮、梁家瑜
黃詩凱、THOM
21. 困境中的友情 企劃 | 黃郁惠
撰文 | 沈秀臻
- 237 **人之友與神之友**
22. 聖經談友情 出處 | 聖經
23. 人與神的友情 撰文 | 魏明德
- 247 **結語**
- 變成你自己 撰文 | 魏明德

前言

在影片《生命》(2004年)中，導演吳乙峰的鏡頭似乎與另一個世界有某種直覺的感應，似乎與台灣九二一大地震受難的家屬緊緊牽繫。在鏡頭中，順義、美琴在常坐的帳篷下找到家族親人的遺體。此外，夢境是受訪者的救贖，夢成為陰陽兩界的溝通，夢見親人的順義、美琴尋找新的方式重新開始，而一直夢不到親人的佩如則始終無法走出地震的陰影。夢境對受難家屬來說成為與另一個世界的連結方式。

本書的第一部分，我們呈現與另一個世界連結的中介者：巫師、靈乩與薩滿的今日面貌。

在現實生活中，當涉及婚姻、工作或個人發展時，仍然有相當驚人數目的人們無法自己作出決定。不少人可能依賴卜卦、問神、算命，期望為自己的人生作出抉擇。另外，本書第一部分也道出巫術、靈乩、薩滿教與正統宗教之間的遇合。中介者展演的儀式可能與稱為聖的宗教領域相互契合，蔡怡佳在「人與靈的共同修行」中表示靈乩的運作是天界、靈界與人類修行的機遇，靈累積相當功果之後甚至可能由上天封為神明，而一個人若受靈的干擾可經過調靈訓體的過程中得到治療；韓國庫教說明穆丹(薩滿)儀式的基礎意含，可與基督宗教對神的體驗互為共鳴，薩滿可說是「向神歡呼」。然而，在諸多現代化國家（如歐美）中方興未艾「新薩滿運動」的意識型態，正反映了許多人因無法滿足於正統宗教，於是另闢蹊徑，與「另一個世界」連結；某些深受文化衝擊的少數民族——例如皈依基督宗教的台灣原住民——他們本身已成為基督徒，卻又同時遵循類似巫術的部落儀式，這已屬於自我認同的範疇。因此，針對巫術、靈乩和薩滿的探索，亦能使我們瞭解在「正統」宗教論述之下，現代人被壓抑的精神狀態。

在本書的第二部分，我們探索女性與神性的疊映。不管在東西方宗教，我們都會發現以女性形象呈現神聖面貌是信仰的一環；其中，基督宗教(特別是天主教)裡的聖母瑪利亞，深受基督信徒的敬仰；華人世界中，觀世音菩薩的慈悲形塑虔誠的信仰氛圍；又如台灣民間信仰的媽祖、西王母(王母娘娘)或是一貫道的無極

老母等，都是典型受人敬拜的母性神祇。然而，在描繪神的肖像中，男神多於女神。此外，女性信眾與修行者的比例往往高於男性，而領導者多半以男性居多。再者，各宗教中亦都並存男女不平等的現象——相較於男性信徒，女性信徒顯得較難以超脫世俗的束縛而成聖。

面對這麼多男性與女性的差異，我們寄望更深一層瞭解女性的體驗，以幫助我們更接近神的本質與本性。女性視野轉化神觀，神觀轉化人性：黃懷秋陳述女性神學源自作者的女性自覺，並指出兩波女性運動在宗教的洗禮下在靈性上的深化和發展，平路希冀往後在呈現神性的時候，能夠破除男與女、權力與臣服的對立，讓人們可以用情緒的、直覺的、感性的方式去表達自身的軟弱，魏明德認為有了男人與女人兩者的說法，才足以對全人類描寫神的面貌；女神、女童乩與社會：林美容描述媽祖成聖過程消解漢文化對未婚女性的緊張不安，而其流動的母性形象正映照父系社會的文化風貌，蔡佩如剖析女性神明代言人游移在社會與宗教兩個領域之間，重構並再現了父系社會傳統的性別概念；佛教比丘尼與慈濟信眾在公共領域的擅揚，伊斯蘭教《古蘭經》對女性地位的保障與解讀：李玉珍探析戰後台灣佛教比丘尼人數與素質之高的原因，同時指出高學歷的女性走入佛門，加速此正統教團身分的專業化以及社會參與程度，戴愛蓮認為慈濟證嚴法師的獨到特色在於把佛教所說的慈悲為懷(karuna)重新詮釋為慈濟的「大愛」，再加上淨化社會的動機，動員了女性，也「教化」了男性，蔡源林表示從《古蘭經》的條文來看，伊斯蘭教是全世界女權主義的先聲，因為如此明確地賦予婦女法律地位的規定，實為同時代其他文明所沒有者，而魏明德則指出從普遍情況而言，婦女問題實已成為穆斯林世界相當重大的難題之一，伊斯蘭女性主義者主張破除大男人的解讀方式，並透過運動重新思考宗教權威與政治權力的關係。

本書第三個部分，我們探索人與人之間情感——友誼的創造力，並試著推想人與神之間的友情。

在人的一生中，有些人與你只是因緣際會，片段同行於人生旅途。有些人卻可以與自己稱兄道弟、親如姐妹。在生命歷程中，若能結交相知相惜、真誠相伴的朋友，那真是可遇而不可求。儘管人們無法選擇自己的出身、國家或種族，但卻能自主地選擇朋友，乃至於一道築夢，並讓夢想成真。歷史亦一再明證：促進世界美好的力量，泰半來自朋友間的通力合作。我們在這個部分述說四百年前徐光啟與利瑪竇的友情如何開創中西交流的序曲，反觀今日年輕人在論述友誼的對話中改變彼此，電影為我們呈現患難見真情的生命情景，魏明德撰文論述神性如何深厚靈修者的情誼，並指出明瞭友誼的真諦，以平等的方式與他人交往，將是人與神結下友誼的基礎。

我們必須記住，正如人籟論辨叢書主編魏明德所說：「宗教能培養人類多少神性，要看它能夠幫助人類培養多少人性。」由此，我們邀請您進入本書中人性與神性的激盪。

人籟論辨叢書謹誌

2012年3月於台北

巫術

靈乩

薩滿教



在傳統狩獵社會，人們透過占卜來決定打獵的方向；而在科學昌盛的今日，人們詢問八字紫微、星座塔羅、陽宅風水、烏米龜卦等不在少數。從最原始的龜甲到高科技電腦系統，卜卦的工具不斷翻新，因為我們希望能夠預知未來。

巫術——不論是古老的儀式或經過後人的改創，亦存在於現代社會。此外，我們在許多國家都可見到薩滿教（shamanism）。薩滿（shamans）如同靈媒，他們在進入某種出神狀態時，能與神靈界相通，與台灣民間宗教的「童乩」頗為類同。因此，巫術、靈乩與薩滿教，便成為我們窺見人類集體潛意識、內在焦慮以及與超自然世界溝通的絕佳管道。我們邀請您暫且抽身理智生活，與我們一同出外旅遊，觀覽充滿繪畫、詩歌、舞蹈與戲耍等儀式的文化展現。

1. 迷信、薩滿教與當代社會

活在資訊時代，也就是科學知識爆炸的時代，我們是不是就比較不迷信呢？

撰文 | 魏明德

在狩獵社會，人們通常以馴鹿代表神靈。(本圖原載《人類論辨月刊》，2006年6月)

我們是不是都有一點迷信呢？如果過三分鐘公車還不來的話，明天的合約就會成交……如果走到街尾看到的車牌號碼是偶數，明天我就對他傾吐愛意。如果上學前遇到三輛、七輛或是十三輛紅色的車子，今天的考試就會不及格……

淨化欲望與夢想

宗教信仰的實踐會把我們的迷信導向正途，但也有可能讓我們越來越迷信。一方面，我們知道信仰不是法術，信仰的目的不在幫助我們獲得外物的好處。而另一方面，我們的祈禱的內容或是祈求的話語往往很難脫離「實用」的框架，例如：為朋友的病情禱告，或是為家人的聯考祈求上天降福。宗教的範疇比個人迷信的舉動來得寬廣，而且會正面地降低人們迷信的念頭，把人們帶往信仰的核心，淨化我們的欲望與夢想。



穿透到「另外一個世界」

你知道我們小小的迷信念頭可以追溯到遠古時代，而且見於各個不同的族群嗎？在狩獵社會，人們通常會以老虎或是馴鹿代表神靈：若能夠安撫大自然的神靈，打獵的時候就會多一點運氣。因此，有的人會被群體選定，

人與神靈的中介者可以穿透到另一個世界，與神靈溝通。(本圖原載《人類論辨月刊》，2006年6月)





或自願獻給自然界的神靈，就像把新娘獻給新郎一樣。這樣的中介者可以被神靈附體，穿透到「另外一個世界」，與神靈溝通，從而預知獵物的方向或是疾病的病因。以上是薩滿教儀式的基本概念，神靈與人的中介者被稱之為薩滿。

西伯利亞的薩滿教儀式語言鮮明，然而或多或少我們也可以在其他地方見到相通的表達方式。薩滿教儀式進行的過程呈現極高的戲劇性，透過這樣的

刊》· 2006年6月
太陽神面具。(本圖原載《人類論辨月

儀式，祈求的團體希望能夠得到指點與運氣。在農業時代，農業子民祈求的心願有所轉變：大家祈求的是風調雨順，秋收豐富，於是轉向敬奉土地的神祇，在中國古代通常以祖先的形象出現。商朝的「巫」近似西伯利亞的薩滿，然而與薩滿不同的是，巫聽從王的命令——這與中國建立了國家，而西伯利亞當時仍為無國家制度的社會組織有關。周朝時「巫」的角色又增添了新的功能，不但能為疾病卜卦，而且穿插儀式舞蹈，並與所謂的「醫」有所結合。文獻中我們可以在《論語·子路》讀到下列的句子：子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』」

生產結構的改變或許可以解釋祈求方向與中介者功能的轉變。在今日華人世界，隨著地區、族群、宗教信仰的不同，仍存在著各式的薩滿教儀式、近薩滿教儀式、卜卦等活動。

科學與迷信

活在資訊時代，也就是科學知識爆炸的時代，我們是不是就比較不迷信呢？

後現代社會中存在著許多特色，這些特色與狩獵社會相去不遠。在狩獵社會裡，獵人需要靠運氣才能打到獵物。而我們現在同樣需要依賴好運，才能在股市上大賺一筆。商業規劃若要搶得商機，就必須在財務上冒風險才能贏過競爭對手。

現代人就像狩獵社會的古代人一樣，如果我們無法控制週遭的環境就會感到焦慮不安，而且暗地裡希望運氣是站在我們這一邊的。問卜的方式隨人隨地而不同，我們常聽朋友說起塔羅牌、錢仙、米卦等算命方式有多靈驗，因為我們希望能夠預知未來。這樣看來，算命的行為只有增加而沒有減少的趨勢。

科學家希望採用科學的方法來面對自己無法控制的現象，用理性來合理化自己的疑問與焦慮。有許多科學家運用科學的觀念來解釋靈異現象，率先將迷信視為一種信仰。因此，中國大約在一九八〇年代與九〇年代，有許多科學家以科學解釋靈異現象，證實有的小孩子可以用耳朵讀書。由此看來，科學家有時比文學家天真得多，而且還認為自己的推論方式更有系統可言。

當代巫術與薩滿教

我們探索巫術與薩滿教的理由如下：

- 研究巫術與薩滿教的活動，甚至算命的行為，可以讓我們進一步瞭解人類的焦慮、集體無意識、人類的直覺與世界的關係。
- 巫術與薩滿教的現象在全世界各角落都可以找得到。存在每個國家的相同與相異之處得以讓我們觀察全球化是否使得各地的思路切近，或者反而讓在地傳統以特有的方式展現出來。
- 巫術與薩滿教的現象在今日已經負載「認同」的意涵。在工業化時代，以上儀式的實踐僅限於個人的活動，不但低調進行而且整個過程都很保密。然而，現今某些團體卻大聲疾呼，希望能夠復興、延續、再創祖先流傳下來的儀式。即使與薩滿古



歸屬感的吶喊與呼聲渴望找回失傳的禮儀與信仰。一本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月]

老的傳統儀式大不相同，但若能實踐並完成這樣的儀式，就能銜接傳統文化，顯示出一個族群的認同感——這是少數民族在強勢文化環繞下確認自身文化認同的方式。在本書中，我們認識到西伯利亞新薩滿教的現象，新薩滿教與傳統的薩滿教並沒有直接的傳承關係，它變成了個人或是團體所持有的意識型態。在台灣也是如此，台灣原住民的傳統宗教儀式多多少少經過了後人的改創。許多原住民的基督信徒還希望能夠進一步明瞭祖先的儀式，找回失落的禮儀與典禮，以期與族人共同面對讓他們感到困擾的族群認同、文化認同與宗教認同。

- 薩滿教儀式扮演對抗現代社會的角色：因為它強調社會體的群體醫療，透過人類與超自然的關係，凝聚群體的向心力。即使我們質疑某些儀式是否具有理性，但是麻帕恩(角色近似薩滿)的聲音應該被人聽見。這也是為什麼我們選刊澳大利亞原住民求助傳統療法與西方醫學的現狀，值得在此一提。

顛覆理智生活

在本書的第一部份，我們談論宗教信仰與迷信的關聯、現代社會與古老儀式的共存方式；歸屬感的吶喊與呼聲渴望找回失傳的禮儀與信仰；從人與超自然、神靈、祖先的關係，人們共同完成慶典或儀式來凝聚團體的認同感。從這樣多元的視角，我們描繪出亞洲文化背景下個人與群體的無意識。文章娓娓道出的天地有其強烈豐富的音樂、舞蹈、表演、詩歌，我們就好像與讀者共同出外旅遊一樣，顛覆了日復一日的理智生活！

本書第一部份的合作夥伴 - 輔仁大學原住民神學研究中心

本書第一部份的部分內容乃與「輔仁大學原住民神學研究中心」共同籌備完成。我們收錄的四篇長文，為該中心與台北利氏學社所合辦之「東亞地域原住民薩滿教/ 巫術與基督宗教的相遇」研討會部分論文節編而成。此次研討會於2006年2月7日至9日在台東市貞德文教中心召開，共有三十餘位來自東亞各國的人類學家、神學家及原住民工作者共襄盛舉。我們編選的論文包括蔡怡佳所撰〈人與靈的共同修行〉、梅可怡 (Brian F. McCoy) 所撰〈澳洲原住民的求診之道〉、巴爾戈可法 (T. Bulgakova) 所撰〈雪地民族的新薩滿運動〉以及基斯特 (Daniel A. Kister) 所撰〈從戲耍中看韓國庫教〉。另外，〈我如何成為女巫師〉之採訪亦為該中心丁立偉主任、詹嫦慧小姐及何萬福先生所完成，特此誌謝。

2. 現代人的鐵算盤

鐵算盤，排命盤，但為運勢鐵口斷；
事業運，愛情運，烏米龜卦來論命。

廿一世紀的現代年輕人，對於算命，他們眾說紛紜……

撰寫 | 李禮君

我想問：我該怎麼辦？

瑋瑋，女性，25歲，單身，從事旅行業

為什麼會想去算命？

其實我並不喜歡算命。只有在非常倒楣、衰到不行的時候才會去算命，像是工作、感情不順的時候。

雖然有的算命仙可以準確地預言未來，但是，提早知道那些事情，一點意義也沒有。因為，對於未來會發生什麼事，如果都可以事先得知，那人生就沒有什麼新鮮感了吧！所謂的人生，不是就應該要「遇到」那些事，才叫做人生嗎？至少我是這樣認為。

令你印象最深的算命經驗？

前陣子，我去算塔羅牌。首先，我將自己的出生年月日告訴塔羅師。之後，塔羅師請我在一百多個瓶子裡面，以直覺選出四個瓶子。

接下來，我什麼都沒有說，塔羅師就一直講、一直講，包括我是什麼樣的人、最近遇到什麼事情、該怎麼做比較好……他都一清二楚。甚至關於這件事，我應該跟誰商量、應該怎麼做、接下來會如何如何……都講得非常具體，一點兒也不模糊。

最後，他拿出塔羅牌，叫我問三個問題。可是，那時我已經沒有什麼好問的了，因為他都已經講出來了！最奇妙的是，他所預測的事，第二天真的就發生了！超準的！準到讓我整個人傻在那裡……

妳喜歡什麼樣的算命師？

一個好的算命師，應該能夠很清楚的告訴我該怎麼做。就算無法非常清楚，起碼要給我一個方向。因為，人在「衰」的時候，本來就比較沒有方向。我不希望他告訴我，我五年後會發財、八年後會結婚……我不要聽這些。我要聽的是：我現在遇到困難了，應該要怎麼辦？怎麼解決？

從完全不信到「收驚專家」

阿屏，家庭主婦，32歲，大學法律系畢，育有二子

我的大兒子打從出生，身體就很差，三天一小病，五天一大病。即使沒有生病，半夜也睡不安穩，幾乎每小時都要醒來哭一次。無論怎麼抱、怎麼哄，他就是一直哭，手腳不停地抖動，很奇怪。

兒子生病，我一定會帶他去看醫生，但也會帶去收驚。一本圖原載《人續論辨月刊》，2006年6月



我本來是不相信什麼收驚、算命的。有一回，兒子的狀況實在使我非常焦慮，我就聽從媽媽的建議，帶他去收驚。當晚，他居然一整夜都睡得很好，效果真的很明顯！我就想，或許我兒子很適合這種「民俗治療」吧！當然，兒子生病，我一定會帶他去看醫生，但也會帶去收驚，這種民俗治療一直沒有間斷。

不論真假，總要盡力而為

我曾經帶大兒子去算命。算命仙說，我兒子要到六、七歲以後才會比較健康。他還教我，可以找很多有福報的人來接近我兒子，這樣可以分一些福報給他。我們也去行天宮，讓我兒子去做「客仔」（義子），每年要去拜一次，捐些香油錢，拿一個香油袋回來掛一下。

我的小兒子也常生病，比老大還嚴重。算命仙說，他出生就「背著一把刀」，要到關帝廟去，請關公「把刀拿掉」，才能消災解厄。等到他滿三歲，我們就帶他去。照規定，我們先買了一個米糕，再去宮裡唸經……那天人好多，我花了一整個上午。我的想法是，不論它是真是假，我兒子既然有這樣的災業，我總要盡力去做，看能不能讓他比較平安。總之我已盡力了。

算命師的預言，使我心得安慰

算命師所說的話，也使我心理上有些安慰，至少讓我相信，我兒子到了六、七歲會比較健康。現在他已經五歲了，健康狀況確實比先前好很多。我常想：哇，太好了！他的歹運快要過去了！

我媽媽也教我，狀況較輕微的時候，可以自己在家裡幫兒子「收驚」。就是用一種「抹草」來幫他洗身體。首先要放七片抹草的葉子，還要放七次鹽巴、七粒米……儀式蠻瑣碎的。洗的時候要同時加冷水，意即「陰陽水」，這樣才會有效。洗的時候，要同時跟孩子講「你免驚」，洗後剩下的水不能放在家裡，要灑在屋

外，才能帶走穢氣。這些都是女性長輩教我的。總之，經過一次又一次的測試證明，這些方法對我兒子來說真的很有效。

從不信到信，從不懂到懂

經歷了這許多事情，我從不信到信，從不懂到懂，現在我已經像是半個「專家」，還可以教別的媽媽怎麼收驚。而且，我覺得這種療法也未必完全不科學。例如我曾經上網查「抹草」的資料，它確實有消毒殺菌的功效。

我兒子每次看到我在拿抹草，就會問：「媽媽，我又要洗那個『不怕草』了嗎？」他們很喜歡聞那種香香的味道。久而久之，它也帶來一種很正面、很安全的感覺，使他們變得更勇敢，心理更安定。而且，它已經成為我們家的「習俗」了！

算命師大部分都是騙子！

羅傑，男，30歲，從事餐飲業

起個話頭，順水推舟

很多算命師根本一點說服力也沒有。或許別人覺得很準，可是在我看來，一點也不準。很多算命師都是先從面相去判斷、講出一些事情，然後再「順水推舟」，依照客人的回應繼續往下說。

有一次，我陪一位阿姨去中和，去找一位會「鳥卦」的婆婆算命，外面有好多人在排隊，起碼要等上兩小時。我看到有些女孩子給她算了命之後，竟然嚎啕大哭；還有一個女孩子，當場向她跪拜，謝謝老師救她.....不過是一隻鳥而已嘛！我不相信每一隻鳥都有靈性。而且，很多算命師都會將他們和藝人、名人合照的照片掛在門口，那也是作廣告啊！

名人照片掛整排，算不準照樣踢館

另外有一次，我也是碰到一位不怎麼行的算命師，很快就算好了。我就問：「怎麼那麼快？別人都很久耶！」他說：「你的命就這樣啊！」我就當場「吐槽」：「是不是我的命很短？所以沒有什麼好算的？」

還有一次，我碰到的算命師一直自吹自擂，說他曾經為王金平算命，算得很好……我也當場諷刺他：「下回王金平再來找你算命，你再通知我，我要排他的下一位，看看會不會準一點！」總之，我如果覺得這個算命師不行，就會當場「踢館」！

神明僂身，較為可信？

一般來說，有神明來「僂身」的那種，我覺得反而比較可信。

印象最深的一次，我國中的時候，媽媽曾經帶我去一間寺廟，廟裡有一位菩薩僂身的「師姐」，那位師姐竟然講出了我的祕密，連我媽媽都不知道的事——我曾經偷拿我媽的錢。而且她連我偷過幾次、分別用那些錢來做什麼，她都知道。還有，我身上受過什麼傷，雖然外表完全看不出來，她也都知道。我真是當場傻眼。還有，那時我還不太敢和人接觸，可是她就預言我長大以後，會從事餐飲業，和很多人接觸，而我今天真的就是從事這一行，這也是我當時沒想過的。她是我看過的算命師當中最準的。

「鐵齒」的相信

阿綠，女，36歲，已婚，碩士

妳相信算命嗎？

對於算命，我的態度是「鐵齒的相信」——又愛算，又不信。也就是說，算出來的結果放在心裡，但在實際行動上，還是會

依照自己原來的方向去努力。如果事情真的如同算命所預測的發生了，那我也得到一些安慰，因為這是註定的。而且，至少我努力過了。如果算命師所預測的是我希望發生的事，那也同樣要努力，否則它照樣是不會發生。

基本上，我每次去算命都蠻準的。例如，有位算命師預測我哥哥在十二月、一月間會生一場大病，結果真的發生了。我也去問過一個懂命理的朋友，我朋友也說，你哥哥這兩年的健康很不好。而且照八字看來，他就是肝臟有問題，而事實也是如此。

如何判斷算命師準不準？

有時候是在算命的時候，就大略知道準不準，因為他會同時說出「事實」和「預言」。如果事實說得準，就會對他的預言有所期待；如果連事實都說不準，那就馬上跟他說再見。

成功改變命運的經驗？

有一陣子，有個同事追求我。塔羅師說，我們兩人確實可能在一起，但是決定權在我。雖然我們對彼此有好感，但如果我能夠克制，它就不會發生。塔羅師還預言，如果我能夠克制，同事將會在十月找到新的戀情，而且會碰到真正適合他的伴侶。後來，在某一個關鍵時刻，我瞬間想到塔羅師所說的話，於是拒絕了他，這件事就平息下來。後來，同事果真在十月交了一個新女友，而且這個女友非常適合他，他們直到現在還在一起。

我覺得這是最恐怖的地方。同事要在何時交新女友，並不是任何人能控制的，況且他也不知道我有去算塔羅牌。但是，卻被準確地預言了。

算命對妳的幫助很大？

其實，我不贊成每個人都去算命。因為有些人太容易被算命的結果所影響。

總之，在算命之前，自己必須要想清楚，算命的意義是什麼，包括當事者對這個命理系統的信任度、算命師的詮釋力，還有自己的行動力……這所有的事情，都要放在一起看，然後再採取一種適當的態度和行動。最後，自己的行動還是最重要的。畢竟，不論知不知道未來會發生什麼事，我們還是要行動！

不會問問題，才是最大的問題！

小黎，30歲，女，單身，博士生

我覺得算命很「好用」，就看我們怎麼去用。

每年，我都去台中找一位算命師，請他用八字和紫微斗數幫我算流年。例如，去年他告訴我，今年哪幾個月時要特別注意父母的健康，而我的工作可能會在哪幾個月有些變動。一般而言，預測得都蠻準的。

沒有任何人能論定我的命運

我認為，沒有任何一個人可以真正論定我們的命運。如果有位算命師告訴我：妳在何時會如何如何……我就會開始跟算命師理論：為什麼一定會這樣？在那之前，我還可以作很多努力啊！如果無法討論，我下次就不會再找他算命了！

大部分會去算命的人，難免都想直接聽「答案」。不過，像我們這種定期報到的人，所需要知道的其實是一種建議吧。

好的算命師也是心理諮商師

我所喜歡的算命師，除了提供命理訊息，還要具備心理諮商的能力。【本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月】

我認為，一個好的算命師不應該太武斷。因為，即使是星星和星星之間的關係也是互動的，而非絕對的。這裡動一點，其他地方也會跟著改變，所謂「牽一髮動全身」。所以，身為一個算命師，不應該介入太多。

我所喜歡的算命師，除了提供命理訊息，還要具備心理諮商的能力。當我已經大略得知未來會發生什麼事情，他有能力建議

我如何調整自己，或是設法讓情況好一些。也就是說，他不是只告訴我「將來會如何如何」，而也要告訴我「妳可以如何如何」。而且，那些所謂「改運」的方法，也沒有任何神祕可言，都是很實際的建議，例如調整自己的性格等等，而不是在房間裡擺一個「開運水晶」之類的東西。

我每年去台中定期報到的那位算命師，我很感謝他，因為他沒有讓我陷入恐慌，而是給我很好的提醒。例如，他要我在某段時期留意父母的健康，我就安排爸媽去做健康檢查。反正父母的年齡也到了，做健檢本來就是應該的。他給我的訊息是「我要注意」，而不是斷言我父母一定會如何。而我「注意」的方



式也不是拉著父母去拜拜，而是善用我的理性，去尋找有效的趨吉避凶之道，像是健康檢查。

問題怎麼問，結果差很多



其實我覺得，「不會問問題」才是最大的問題。人們會去算命，通常是有問題要問，例如感情、事業等等。我們問什麼問題、怎麼問，得到的結果常常會大不相同。

我有一些朋友，他們去算命時會問：「我跟這個人會不會在一起？」或是「我換這個工作好不好？」可是，我不認為很多事情是真的被「註定」的，而是機率的問題。例如，某件事的發生機率可能是七成，但是另外三成未必不會發生。或許只要我採取某種行動，它發生的機率就會提高，所以要看我們怎麼問。我比較常問的問題是：「我現在的狀況是如此，如果採取某項行動會如何？」

算命的結果放在心裡，但在實際行動上，還是會依照自己原來的方向去努力。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月）

總之，如果去算命的人，期待的是一個簡單明確的答案，那算命師就會傾向於給他一個簡單的答案，而他可能就會很容易地受到影響。

與神明對話，就是與自己對話

我也喜歡擲筊，因為擲筊只能問「是非題」或二選一，所以，「如何問」就非常重要。例如要問感情，我不會問那種「一翻兩瞪眼」的問題，例如「我和某人會不會結婚？」我通常會旁敲側擊，例如：「這個人是不是還喜歡前任女友？」或問：「我現在如果這樣做，好不好？」如果答案是「不好」，那我會繼續往下問.....

在問題一個接著一個浮現出來的過程中，我會對我自己更清楚。我發現，其實我是在跟自己對話，有點像是自我整理的過程。

其實，不論是禱告、拜拜或是擲筊，不就是和自己內在的神明對話嗎？平時，我們的內心可能被自己的欲望、教養、旁人的期待、道德觀……很多東西給掩蓋了，但在「問」的過程中，我會覺得事情越來越簡單，越來越清楚，真的非常好玩。

總之，「問問題」是一種藝術。很多人之所以會被算命的結果所困擾，可能是因為不懂得問問題。

為何求助算命師，而不找心理師

我自認是一個受過現代教育的人。所以，一個心理師會告訴我什麼樣的建議，或者當我給他什麼樣的訊息，他會歸納出什麼道理，我其實大概都知道。既然如此，他怎麼可能說服我呢？所以，我反而希望聽到「另一套」我比較不熟悉、比較不懂的訊息。

我接受這樣的說法：生命自有一種如同大河般「不得不然」的規則，說它是命運也好，神明也罷，說是大自然的規律也行，總之它是自然法則的一部分。它有時可以解釋，有時解釋不了。在不同的文化裡，有不同的名詞去解釋它，但它其實是同一種東西。但我同時也相信，雖然大河的力量無法抵抗，但其中還是有很多事情是我們可以努力的。

採訪者簡介

李禮君

台北人，國立臺灣大學社會學研究所碩士班畢業。曾任中華民國社區資源交流協會專案負責人（1997-2003）、《人籟論辨月刊》主編（2004.6-2009.8）、《人籟論辨月刊》副總編輯，現任台灣太平洋研究學會執行長。

3. 人與靈的共同修行

台灣民間宗教的「調靈訓體」，可視為一種宗教療癒的靈修活動。

本文的分析，為我們開啟了獨特的宗教心理視野與倫理意含。

撰文 | 蔡怡佳

神·鬼·祖先

熱鬧喧騰的廟會活動中，神、靈、靈乩扮演重要的角色。〔本圖原載《人類論辨月刊》·2006年6月〕



在理解漢人民間信仰的神靈體系時，學者曾提出神—鬼—祖先的架構。神由在世有功德、強健有力的靈魂所轉化而成，其生前的德行使得他（她）成為天界官僚系統的一

員，一方面享有信徒的祭拜，一方面以其靈力護佑信徒。祖先由子孫所祭拜，其靈力亦可庇祐或降禍於子孫。鬼是凶死的靈魂，或是沒有信徒或後裔祭拜的飄蕩遊魂。

這套分類架構也被視為漢族社會組織的隱喻，官僚系統相當於神，祖先是親族，異人與外人則屬於鬼的範疇。在這個架構中，神與祖先是社會秩序的象征，而鬼則是一種渾沌無序的存在，飢渴地期待秩序。換言之，鬼的狀態其實是從無秩序到有秩序的起點，是一種預定要變化的存在，它能夠藉著變化而變成神或祖先。

鬼雖然以神或祖先的對立面來界定，與神或祖先並非截然不同，而是連續性概念的兩端。這種概念的連續性帶來另一種靈界階層觀的

劃分，例如可以用修行的語言來表徵靈魂層次的高低。較高層次的神靈有較高的自我規訓能力，並能超越慾望。較低層次的神靈或是鬼則容易為慾望所綑綁，喜歡以憑附人身的方式喚起注意。

靈的修練境界與類別

相對於上述神—鬼—祖先的架構，靈乩以「靈」來指稱靈界中不可見的存有，而且指的大部分是尚在變化過程中的靈。靈乩也以靈界的階層觀來理解這些在變化過程中的靈。在這樣的概念中，不再以鬼與祖先或神的對立概念來理解靈界，而代之以在不同修練階段中的種種靈。

靈乩將靈分為許多種類，包括祖先靈、朝代靈、因果靈、元靈、植物靈或動物靈。祖先靈是祖先的靈魂；朝代靈是靈乩在轉世於不同朝代的靈魂。靈乩辦事時多為朝代靈所憑附，因為這些靈需要借靈乩的身體來完成前世承諾、未竟的使命。因果靈是與靈乩在前朝有因果業力之牽扯的靈，依修練境界來區分，層次境界較低者為鬼，由於乏人祭祀，常以附身或騷擾的方式贏得注意。元靈是個人第一世的靈，也是源自無極界的靈；是墮入輪迴前，最沒有因果業力之牽扯的狀態。若在修練過程與之相遇，修練者的靈質可以因為元靈的幫助而提升。對靈乩來說，與元靈的會合有一定的時機，須等到身心靈鍛鍊至某種狀態，例如強健、純淨的身體以及慈悲、奉獻、自我虛空等狀態。與元靈的會合最終能幫助個人從輪迴的痛苦中解放出來，回到根源。

靈乩的生涯由與不同的靈之相遇與合作所構成，也是一個與未竟之業緣相遇與分離的過程。這種聚合可理解為義務或責任的連結，而宗教使命的完成就在這種把糾纏的業緣轉化為合作的功德累積。不同修行層次的靈之間的界限不是絕對的，可藉著功德的累積而提升。這個過程需要靈乩的參與。遊魂可被帶領至有緣之廟中修行，成為修行中的靈，修行中的靈累積相當功果之後，甚至可能由上天封為神明。在靈乩教育中，靈格的區分是重要的議題。

化解人與靈的恩怨

根據靈乩協會的理解，調靈訓體屬於靈乩教育的一環。靈乩教育的目標之一在於化解為靈所干擾或附身的個人與靈之間的恩怨。換言之，為了脫離怨靈的干擾，教育的課程試著幫助雙方把業力的糾纏化為創造性的關係。

為靈乩來說，教育的目的希望讓他們成為好的「神職人員」，來服務其信徒，以及需要被照顧的靈。由於靈乩在其成乩或辦事歷程中，常要面對業力糾葛的問題，他們在教育過程中首先的任務就是「認識自己」，亦即自己靈脈的根源，以及自己需要去完成的特殊宗教使命為何。靈乩也要幫助那些漂泊遊蕩的靈（朝代靈、因果靈等）回到自己靈脈的根源。

就靈乩的理解來說，社會動亂的部分原因即緣於這些找不到安棲之地的飄蕩的靈。當某人為靈所附身時，他會被靈的怨忿所影響。所以，靈乩有義務要幫助這些靈不再以附身的方式干擾人，幫助他們找到適合的宮廟修行。因此，靈乩的教育與靈的教育是相輔相成的。

調靈訓體 促進靈與乩的合作

調靈的目的就是藉著吟唱、說話、打拳與舞動的方式來幫助靈的表達。圖片提供／林富士（本圖原載《人賴論辨月刊》，2006年6月）



調靈訓體可以理解為一個帶有宗教療愈性質的靈修活動，目的在於促進靈乩的靈與其合作靈之間的協調。調靈訓體的目標包括治療、管理（自主）以及合作。從治療來看，一個人由靈的干擾所導致的「靈光病」可在調靈訓體的過程中得到治療。另一方

面，有些靈本身的疾病也可以藉著靈乩的身體得到療癒。療癒的獲得也就是自主狀態以及自我管理的恢復。

在這裡調靈也意味著靈乩對靈之慾望的控制。就合作來說，指的是與神明或善靈之間的創造性關係。藉著訓體的過程，靈乩學習調整自己的頻率，使之與合作靈的頻率相合。當靈乩與靈進入更好的合作狀態時，他們才能行使其宗教使命。為靈乩來說，訓練場以及其他的靈地，例如宮廟，充滿著形形色色之靈的頻率。因此，如何保護自己免於邪靈或惡靈的入侵，以及如何發展與善靈的合作關係，就成了受訓時的重要課題。

預備好身體，等待靈或神明降臨

以筆者於靈乩協會所舉辦之課程的觀察為例，在調靈訓體的一開始所有參與人員會先向諸神明禮敬與稟告，目的是邀請眾神的參與和幫忙。稟告儀式之後，每位學員會坐在固定的座位上，聆聽老師的指導。

為了讓學員的身體與心靈有良好的預備，以預備接下來與靈的感通，老師以一動一靜兩種方式幫助學員調整自己的身心狀態。學員首先以一致的步伐行進、如同行軍一樣大聲報數。接著回到座位，腰背挺直，以緩慢、有節奏的方式呼吸，放鬆身體，試著把心靈放空。此預備階段稱為架台。「台」意指靈乩的身體，架台意指預備好自己的身體，等待靈或神明的降臨。

有些學員需要一些外在的刺激，例如規律的節奏或焚香的味道來幫助進入靈動的狀態。在某些情況下，指導的老師會以吟唱的方式來啟靈。吟唱代表某個神靈的歌聲，來自較高層次靈界之神明的吟唱不只有安定靈界的作用，還有指導的作用，意即幫助那些靈質較低的靈更流暢地表達自己。不同的靈對不同的曲調有所感應，某些特定的曲調可以幫助學員放鬆身體或放空心靈，以幫助他們的靈更流暢地表達自己。

受到一股氣的催迫

當學員的身體慢慢感受到一股氣的催迫時（氣催迫的生理徵兆包括顫抖、打隔、打哈欠等），就從座位離開，進入場中舞動。舞動的姿勢因個人感受到的氣的流動而異，有的像是打拳、跳舞，或是吟唱。



在調靈過程中，由資深靈乩所擔任的老師扮演重要的指導角色。以資深靈乩游美玲女士為例，在學員眼中，她既是靈乩的老師，也是靈的老師，在指導學員的過程中有能力與不同的靈溝通與互動。這種與諸靈交涉的能力來自其個人經驗的累積，無論是安慰、聆聽、勸誡，或是驅除，目的在於聆聽與理解靈的狀態，讓學員的身體與之得到更好的配合。

一個夠資格的老師必須以自己的經驗以及對靈界的知識幫助學員，包括對靈的特徵、姿勢、來源、靈界的組織、靈脈的知識。在學員上場調靈的過程中，也時時注意學員的狀態、動作，給予適切的引導。例如老師就常常提醒學員在靈動時要把眼睛張開，把持住自我意識，避免跌倒。遇著悲怨泣訴的靈時，老師亦會進入場中安慰哭泣的學員。

在靈乩的理解中，由於調靈是一個人與神靈共同參與的過程，因此指導的老師有時也會以降神的方式進入場中，代表神的親自臨在，示範神靈的步伐與吟唱。高層次的靈就像是充滿電力的手電筒，當祂進入訓練場時，與學員分享其靈力，並幫助他們訓練身

藉著訓練的過程，靈乩學習調整自己的頻率，使之與合作靈的頻率相合。當靈乩與靈進入更好的合作狀態時，他們才能行使其宗教使命。
圖片提供／林富士（本圖原載《人類論辨月刊》，2006年6月）

體，調整靈的狀態。來到場中的神靈猶如看不見的指導靈，藉著指導老師的聲音或動作來幫助學員。學員在調靈訓體之後會變得更強壯、更健康。

靈動是療癒的關鍵

靈動的現象在日常生活的場域中常被認為不正常。但在這個訓練的場域中老師會鼓勵學員盡量表達。靈動是一種靈的表達，無論多麼怪異，卻是靈乩的轉化以及療癒發生的關鍵。訓練初期學員的體與神靈尚未達到合一的狀態，就像牙牙學語的嬰孩，傳遞的訊息並不清楚。調靈的目的就是藉著吟唱、說話、打拳與舞動的方式來幫助靈的表達。根據靈乩的描述，靈來臨時靈乩的身體會感受到一股如同電流的電力。若靈乩的身體不夠強健，可能在「接收」的過程中感到呼吸困難、顫抖、休克，甚至暈厥。為新乩而言，靈乩的身體與神靈的配合是最重要的學習課題之一。

靈乩的身體是神靈的中介工具。為了更好傳遞神靈的訊息，靈乩的身體必須要有足夠的活力與體力。靈乩在宮廟為人辦事是非常耗費體力的事情，多半是在夜間，常常到深夜。他們把身體借給神靈，以獲得辦事的靈力。為了克服退駕的虛耗，因此靈乩的教育課程也強調照顧身體的重要性。

靈乩養成的重要課題

在靈乩的自我理解中，「靈」與「體」的辨證構成兩個重要概念。靈乩自述以「靈」為媒介代天地宣化，在其生涯中通常靈乩為不同因緣之靈界借體；若為天界之神靈借體，則是代天宣道，若為地界之鬼靈借體，則是替那失去身體，無法發聲之怨靈辦收圓，使其有機會修成得道。若我們暫時將「借體說」從「靈異論述」的脈絡移開，就會發現借體背後其實存在著深刻的倫理意含。

不同因緣的靈界向靈乩附體借用，是藉著再度擁有的身體累積功果，功果是「靈」與「體」共修得來的善果，也是靈乩與靈

界共同分享的功德。靈界藉著靈乩的身體修道，得其果位後成為靈乩的無形護法，幫助靈乩完成「公體」的使命。「靈」與「體」的交會在「因緣論」的脈絡下有其生生滅滅的過程，因此，因緣的把握與放下也就成了另一種對靈乩修持的考驗。這種考驗可以就靈乩與慾望的關係來討論，若個人企圖心與慾望超過助人的願望，神會認為這個「體」不好用，在靈界則不會繼續推薦，靈乩之靈力會逐漸消失。

修持的考驗也可以就靈乩之自我認同來討論。「自我認識」是靈乩養成過程重要的功課之一。自我認識是一個「去神化」的過程：許多靈乩在領有神佛之旨令後，最容易陷入神人不分，挾神威以壯大自我的陷阱，自以為與神同高，而忘卻自己只是代言人的身分。此外，分辨靈格也是重要的功課，很多雜靈會冒名假姓，借用神的聖號，若在神靈與靈乩的自我之間有一個區隔的空間，就比較不容易踏入人神不分的誘惑。

作為神靈與人之「中介與媒介」，靈乩的宗教實踐與修行從來不只是一個內在的心理事件，而是一個互為主體的事件。換言之，靈乩與神靈藉著彼此的合作完成各自的宗教使命。他們的合作可以視為共同實踐的「自我的技藝」(註1)。如果我們將倫理理解為一個關於自由的、有意識的實踐，那麼靈乩與神靈的合作也可視為一個共同實踐的倫理計畫。為神靈所附身的靈乩在幫助神靈或其附身靈完成其為實現之願望或宗教使命後，獲致其自主性。而附身靈也因為從怨忿的狀態轉向功德的累積（藉著靈乩的幫助）而得到解放。

靈與體的「借假修真」

倫理課題的實體也就是構成倫理判斷的核心，例如基督宗教中對慾望的檢視，或是康德倫理判斷中的意向動機。從理論的角度切入，靈乩借用道家修練的術語「借假修真」來論述靈與體之辨證關係，亦即如何藉著修練身體來鍛鍊靈魂。真是永恆不變的真我，假則是變動不居的表象，為了追求最終極的道以及反本溯源，必須藉著擁

有人身之肉體來修練。假體是有限的五臟六腑，要經歷生老病死。隨著時間的流逝，這個暫時的聚合會慢慢衰弱。真實則是道、真神或真自我，是必須追求的真源。

與道教複雜的理論相比，靈乩的解釋比較簡單。但若我們從靈乩的經驗來理解這個詞，則有更深的意義。靈乩的身體可以被視為可見與不可見的交接，因此為靈乩的靈修經驗來說，這個詞不能單純地理解為對靈魂的重視以及對於身體的貶抑或忽略。靈乩的身體經驗對「借假修真」的「借」有獨特的理解。我們可以從兩方面來理解真假或是肉體與靈魂的辨證關係。

然而，靈乩的身體並不能成為神靈的終點站，而比較像是修行過程中的「中途之家」。如果靈乩試著幫助為靈所困擾的人，而自己變得越來越虛弱，那是因為靈乩背負著他人的苦痛，但不知如何轉化這些苦痛，所以身體越來越衰弱。或用民間流行的說法，靈乩為人消災解惑時，若沒有相對要求求助者行功立德，則對方原本應該背負的業力會轉到靈乩身上。從這個觀點來說，靈乩中介者角色的適當隱喻不是「容器」，而比較像忠實的信差。

在修行的過程中，身體的重要性不可抹滅。身體是行善的工具，也是神明降臨的基礎。身體與神靈的合一並不否定身體角色的重要性。神靈甚至保護身體，幫助身體累積功德。因此我們可以說，在靈體修練中，「靈」與「體」並非相對的兩極，而比較像是瞎子與跛腳者之間的合作：一個擁有起源、過去以及未來的視野，一個擁有實踐的能力。

藉著別人訴說自己的故事

靈與體是一種「成雙」（double）的關係，彼此成為彼此的另一個。一方面，靈的悲苦具現為靈乩的心理與生理方面的痛苦，另一方面靈乩個人的不幸也藉著附身靈得到引渡，得到一個表達的基礎，不管這個基礎從外人的眼光來看多麼怪異。換言之，附身靈與靈乩以彼此作為中介，表達自身的苦痛。他們成為彼此的

另一位，藉著別人訴說自己的故事。他們的連結也是建立在共同經驗到的、難以言說的苦楚。



根據靈乩的說法，靈與靈乩會因相應的思想情緒與頻率而彼此感通，例如悲苦的靈、憤怒的靈。有修為的靈乩也能吸引到較高層次之靈界來與之配合。以充滿怨苦的靈與受苦的靈乩之遇合為例，二者在彼此的痛苦中彼此感應，並在訓練場中以戲劇性的方式表達。一個原本正常的靈乩變成行為古怪的人，一個原本安靜寡言的婦女可能在訓練場中嚎啕大哭，就像演員全然投入角色中，並在他人的故事裡流著自己的眼淚。

對靈乩來說，訓練場以及其他的靈地，例如宮廟，充滿著形形色色之靈的頻率。(本圖原載《人類論新月刊》，2006年6月)

靈乩的哭泣有許多意義，可能是埋怨悲慘的命運，表達在世界遊蕩的痛苦等等。雖然哭泣不是一個值得追求的目標，卻是靈乩必經的過程。靈乩的哭泣象徵著靈性小孩的誕生，從靈與靈乩的痛苦中誕生。然而，這個新生兒看來就像是醜陋而古怪的「換子」(changeling)，被換取的孩子，標示著已然與應然之間的距離。他召喚著一個救贖的行動，要把被換掉的孩子換回來，重新找回「原來的那一個」。為靈來說，那「原來的那一個」是其天真靈性的恢復；為靈乩來說，則是與因果靈之間的糾纏。兩者皆須靠著繼續的訓練與修練來完成。

人與靈合作以共同提升

有一些研究附身現象的宗教人類學者認為，附身以及出神狀態可以構成一種賦力(empowerment)的經驗，並帶來自我或社會的轉化。在他們的研究中，社會底層者的聲音透過這種在儀式中合法的附身狀態，對父權或是其他社會壓制的力量提出批判。這是從儀式象徵力量的觀點出發，挑戰精神醫療模式的「解離論」觀點，後者認為附身是一種「解離的出神違常」

(dissociative trance disorder)。從靈乩的自我理解以及教育設計來說，「解離論」的理解框架顯然是有限制的。

靈乩按照自身對於靈界的理解以及調靈訓體的經驗，把靈動的狀態置於修行與教育的框架下，揭露了莫名力量的來源與目的，使得混亂的經驗得到暫時的安頓，並認為當靈乩的自我得以從靈的糾結中離開時，人與靈的合作以及共同提升才成為可能。從論述的層次來說，這樣的觀點應和了宗教人類學者對儀式象徵力量的認識。本文從傅柯自我倫理的架構出發，則是進一步貼近靈乩將調靈訓體置於「修行」脈絡的認識，指出此宗教實踐在自我倫理照顧上豐富的意含。

作者簡介

蔡怡佳

美國萊斯大學(Rice University)宗教研究博士，曾任國立東華大學民族文化學系助理教授，現任輔仁大學宗教系所副教授。

註釋

註1 為傅柯來說，技藝與實踐理性有關，他將技藝分為四個向度：生產的技藝、符號系統的技藝、權力的技藝，以及自我的技藝。自我的技藝使人對自己的身體、靈魂、行為與存在方式等面向施行種種操作，藉著自己或是他人的幫助來轉化自己，以達到特定的目標，例如智慧、完善、慈悲，或是永生等目標。參見：Foucault, Michel. 1998. *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, trans. R.H. Hurley and others. New York: The New Press.

4. 從「大法師」談驅魔

談到附魔，許多人立即想到電影「大法師」令人毛骨悚然的場景。

究竟附魔現象是否存在？「魔鬼」是否也有文化及宗教的差異？

且聽賴博士為您細說分明……

口述 | 賴劭忠 撰寫 | 李禮君

您研究附魔現象的緣起為何？

我本身對附魔、靈異之說原本是嗤之以鼻，視之為怪力亂神，不足採信。直到我自己親眼看見後，才不得不承認它的存在，它在某種程度上已超越目前科學所能解釋的範疇。從那之後，我開始對它展開研究。

著名的電影「大法師」(The Exorcist)中所描繪的附魔情節，其實並不全然符合事實。「大法師」的劇情，幾乎是將不同個案所可能發生的情況，全部濃縮在一個小女孩身上。一般而言，附魔的狀況不會如此複雜，而驅魔者也不太可能受到如此重大的傷害。

如何辨別何為真正的附魔現象？

整

體而言，附魔者會展現超乎原本能力的行為，例如突然說出某種他不可能懂得的陌生語言，或是力量變得奇大無比，遠遠超越原本的體能……不過，在真正鑑別是否附魔時，通常是透過魔鬼與神的對立性來判斷。例如教會常以宗教性的方式，來測試可能附魔者的反應強度與類別。



在真正鑑別是否附魔時，通常是透過魔鬼與神的對立性來判斷。(本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月)

針對附魔現象，一般的學術研究多以心理學、社會學的角度來進行，但這只能獲得屬於心理或社會現象的解釋。須以神學角度來研究，才能看到其中宗教性、神性的部分。

所謂「魔」即是一般人所說的「鬼」嗎？

在不同的宗教中，對鬼靈的分類皆不同。對天主教而言，魔鬼是墮落的天使，而且魔鬼並非只有一個，而是一「群」。另外，人也可能成為魔鬼的共犯。因為人的靈魂能力遠遠不及天使和魔鬼，較容易被驅使。

而在民間宗教的觀念裡，所有的神和鬼都是人變成的，所以他們的個性和人十分接近。所謂的「鬼」就是人的亡魂，若是善的鬼，有可能變成神明；如果含冤而死、無人祭拜，就會成為孤魂野鬼。總之，民間宗教不太相信有超越人靈的精神體存在。這樣的分類架構，深深地影響著一般老百姓的觀念，以及乩童處理事情的態度和方法。

對許多老百姓來說，乩童或算命仙在生活中具有很大的影響力。因為就某方面而言，他們「整合」了神鬼界和人界，也將神鬼界的次序「擬人化」。因此，無論是透過神明指示、治療或輔導等方式，他們所說的話很容易為人們所接受。不過，也有許多不肖人士運用魔術、算命、詐騙等方式來欺騙民眾，必須謹慎區別。

乩童被附身的現象，與附魔是否相同？

依據我長期觀察的經驗得知，並非所有乩童都是「真」的。即使是「真」的乩童，也並非每次都有神明「降駕」，多半只是乩童本身的行為。大致來說，十次中約有兩、三次是真正的附身。因為乩童被附身時，本身的自我意識並沒有消失，因此可以藉此學習神明辦事的方法，久而久之，當信徒前來求助時，就算神明沒有降駕，乩童也可以揣摩一、二，運用這些方法來幫助信徒。

另外根據乩童在深度訪談中的自述，他們被附身時，可以明顯地感覺到體內同時存在「自我」和另一個「非自我」的位格，而後者具有強大的力量，足以支配他的語言及一舉一動。這位神明對於前來求助之信徒的需求，也能清楚地瞭解與掌握。換言之，確實是這位寓居的神明在「辦事」，而不是乩童本身。如此說來，神明附身的現象其實與附魔相當類似。

什麼樣的人可以驅魔？

對天主教而言，魔鬼是墮落的天使。〔本圖原載《人類論辨月刊》，2006年6月〕



在天主教會，驅魔者須有主教的任命，而且本身必須是司鐸（神父）。因為驅魔並非人和魔鬼的鬥法，而是天主的工作。沒有任何人能憑藉自己的能力和魔鬼對抗。

基本上，針對附魔與驅魔，普世教會已有很多人投入研究，其所累積的資源、資料相當豐富。但平心而論，台灣在這方面較為落後，因為台灣天主教會及神學界並未注意到這類問題的嚴重性。但是，以普世教會而言，國際上早已存在許多驅魔的研究機構、學會或驅魔神父的聯誼會等組織，在教會的陪伴下，長期從事嚴謹而扎實的研究和行動。

為何台灣較少人從事驅魔研究？

因為許多基督宗教人士認為民間宗教都是「迷信」，進而採取排斥或逃避的態度，甚至予以污名化。一般而言，基督教比天主教更排斥民間宗教。另一方面，民間宗教的內容也確實非常複雜，若要投入全面性的研究，其所需的人力物力，並非目前台灣神學界所能負荷。再者，台灣神學界受到西方思維的薰陶仍然很深，

鮮少有神學家具有本位化研究的能力，例如在本地語言、文化認同等方面仍難免受限。

民眾熱衷算命及靈異，教會應如何面對？

隨著社會的變遷，種種附魔、為靈異事件所困擾的案例日益增加，與其消極地呼籲教友拒斥迷信，不如以更積極、更具系統性的方式來面對。並且，此類現象非常複雜，牽涉到的領域也很廣，單憑神學界的努力亦是不足，尚需精神病學、心理學、社會科學等領域專家共同組成團隊進行研究，且需長時間的努力方能竟功。

受訪者簡介

賴効忠

羅馬傳信大學信理神學博士，著有《附魔與驅魔》一書；曾服務於台南市安平區聖樂倫堂，現任台南教區東門中華殉道聖人天主堂主任司鐸。

5. 我如何成為女巫師

台灣原住民已有80%成為基督徒，現今仍有部分已領洗的巫師，會為求助者治病或祈福。面對傳統宗教與基督信仰，巫師的態度及做法又是如何？

二〇〇六年，八十二歲的排灣族Karue，為我們娓娓道來她的巫師生涯。

口述 | 蔡金鳳 撰寫 | 詹嫦慧

巫師是家族傳承的職務。當巫師的條件之一，是家族中要有人做過巫師，才有資格。

日治時代我念到教育所四年級，十二歲畢業。我十三歲時，因為看到Puringau（靈媒、祭師）很靈，因此很想當巫師。巫師在當時是很高尚的工作，也是很有名望的身分，不論生病、婚喪喜慶、新屋落成都需要巫師祈福。所以我把想當巫師的意願告訴父母，他們也很同意。

我的阿姨就是Puringau，但她不是我的老師，我的老師是Jabn。Jabn交給我她自己用過的琉璃珠，告訴我會有很可怕的事情考驗我，問我怕不怕。這個考驗是：

要閉著眼睛進入神靈的世界，那時會來到有水潭的地方，我必須在水潭邊、狹窄的小徑上繞行三至五圈，稍不小心就會掉到潭裡，要很小心通過才算完成考驗。這時候天上會有太陽神像線一樣光芒的腳，可以小心抓住，但如果線斷了，會掉到水潭裡而死。（這個試探表示：在行為上不可有半步差錯）

我心想，那麼多人都通過了，我應該也沒問題，因此決定接受考驗。我跟Jabn學了九個月，學得一些基礎，正式升為巫師，一般人通常得學兩年。通過考驗後，父親為了獎勵我，帶我到台東鑲了三顆前面的金牙。

我曾經在村民大會中向大家說，很多意外死亡的亡者都是出外工作不幸死在異地，我們應該准許家人把他們帶回家，這才是基督的精神。〔本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月〕



直到我十六歲，那時是日治時代，老師叫我去台東讀書。護校畢業後當了護士，巫師工作因此停止。「結婚配合禮」我只做過一次，是將小米丸放在湯匙裡，由新人互餵對方。做這個儀式的巫師必須使自己的家庭幸福美滿，才能為新人祝福。治病儀式通常是到病人家舉行，需要準備納骨盤，盤子上放祭葉（桑葉），如



我在治病時，會從心裡真心祈禱，依靠天主，因為當巫師也需要求上天的仁慈。(本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月)

果是重病，必須放三片或五片。由男祭師用竹子搓斷，這樣可以看出為什麼生病。

村裡若有人的豬被偷了，通常也會找Puringau查出誰是小偷。Puringau的做法是在葫蘆上塗上豬油，再將葫蘆倒過來，用膝蓋夾住，然後用陶珠不斷繞圓圈，不斷地問「是誰偷走的」、「是

不是某某偷走的」，如果珠子停下來，就表示這個人是小偷，沒停就表示不是小偷，要不斷問，直到找出小偷為止。其實這個方法可以做假，不一定能找出小偷。因為各家之間平常的關係好不好，也會影響到要不要行使巫術找出誰是小偷。

我在三十一歲左右、大約是民國四十四年十二月領洗，領洗時我把巫術箱交給本堂神父處理。

領洗之後，我曾經用葉子、鐵片施行巫術，幫人治病，阻止魔鬼不能進入。新屋落成時，我也會為房子趕鬼，請天主住下來。把桑葉放在頭上，給予祝福，並加上「因耶穌基督之名」。

部落的人很害怕意外死亡的亡靈，例如因生產而死的亡靈是最可怕的，遺體不能帶回家，只能在部落外直接下葬。十多年前，我曾經在村民大會中向大家說，這些亡者很多都是出外工作不幸死在異地，已經很可憐，不應該再增加他們家人的痛苦，應該准許家人把他們帶回家，這才是基督的精神。這個建議全村都贊成，以後部落有人在外地死於意外的都可以帶回家。其他部落陸續受到影響，有些也改變了作法。

如今，我在治病時，會從心裡真心祈禱，依靠天主，因為當巫師也需要求上天的仁慈。

6. 澳洲原住民的求診之道

澳洲金百利沙漠地區的原住民認為，健康關乎心靈、生理，與家庭、土地、先祖及宇宙的過往唇齒相依。麻帕恩可將現實的事物與醫治相連結，而使當地人感懷於心。

但現代醫療與教會診療為協助改善其健康時，便存在著挑戰。

撰文 | 梅可怡 Brian F. McCoy 澳洲維多利亞Newman大學人類學學者 翻譯 | 陳敬旻

「健康是人在自己所屬的地方、所屬的民族、所屬的族群中，懷有非常強烈的歸屬感時，在心靈、情緒、生理上的健康。」^[註1]

一九七三年，我以耶穌會士學者的身分至鮑戈傳教會（Balgo Mission）^[註2]服事。因著與澳洲原住民的長久交往與認識，使我發現了許多當代的「麻帕恩」（依循傳統^[註3]的療師）信仰與診療法。

西澳金百利區。 (本圖原載《人類學辨月刊》· 2006年6月)



西澳金百利（Kimberley）沙漠區的原住民「潘徒」（Puntu, Kukatja語），意識到生理的痛苦、疾病甚至死亡，皆有許多來源與因素，他們相信可藉由選擇不同的管

道，達到個人治療與福祉。當地有「麻帕恩」、衛生所護士及教會，三者皆能以自己的特殊方式，對病人提供某種治療形式。護士與衛生所能對生病難過的人提供慰藉與舒適，而麻帕恩（教會亦然）也能在神靈與超自然世界及受苦的個人之間，提供重要而具意義的連結。

三角關係的開始

「他們（潘徒）見傳教士十分不同。^[註4]」

在更深入觀察這種麻帕恩信仰與診療之前，必須先簡短敘述天主教與這些沙漠居民之間一些主要的歷史與接觸面向。



一九三九年，一群天主教傳教士、柏洛諦（Pallottine）傳教會的神父和弟兄，由西岸畢格灣（Beagle Bay）天主教傳教會中的原住民陪同，出發建

立新的沙漠教會。金百利的主教奧圖·瑞伯（Otto Raible）已於一九三四年向政府順利取得許可，可以在霍溪鎮（Halls Creek）附近設立醫療衛生所，因此主教決定教會要與當時仍在沙漠區南方的游牧居民有所接觸。他們希望創立傳教會的努力「就像游牧的牧羊人般居無定所」，歷經數年，終於在一九四二年創立鮑戈傳教會。

其後數十餘年，教會在這些沙漠居民間，建立了強有力的實質關係。一九五六年，聖若望由天主會（St John of God）的姊妹們前來提供安養照顧。一九八四年，社區學校在天主教的教育體系下誕生。同年，該社區不再由傳教會而是仰賴教會行政而運作。教會於其後二十年依舊存在，致力於教育、健康及教區工作，並將觸角延伸到三個鄰近的村落，其中兩個於一九七九年建立，另一個於一九九一年建立。

有拜有保佑!?

「早上麻帕恩，下午衛生所……你也知道，就像藥片一樣。^[註5]」

原住民長老稻森（Pat Dodson）語：「健康是人在自己所屬的地方、所屬的民族、所屬的族群中，懷有非常強烈的歸屬感時，在心靈、情緒、生理上的健康。」
圖原載《人籟論辨月刊》，
2006年6月

儘管有七十年的殖民與傳教影響（不只天主教教會，該區目前仍有其他教會），但「潘徒」對於健康福祉，仍緊緊握住自己文化信仰及診療的一些要素。

下列事件捕捉到「生病與治療的可能性與當代潘徒的生活互動時，可能包含的複雜度」：

西澳金百利沙漠區的原住民「潘徒」受到護士提供的照應、西方醫療保健服務或基督教教義與診療法的影響。然而，他們對病院所持的古老信念依舊，對巫術的力量，也繼續存有堅定的看法。（本圖原載《人類論叢月刊》，2006年6月）



星期六早上，一位老婦人病危的消息傳遍全村。眾人前來，擠滿了屋子，老太太躺在病榻上不省人事。有些人在邊看邊等時哭嚎著。隨侍在側的有麻帕恩、當地教會領袖，和護士。

各方人馬皆提供照顧與看護的片刻，試圖將她從鬼門關前救回。護士們持續用點滴，教會領袖祈禱，為她塗上膏油，麻帕恩則運功將疾病從她身上移除。過了很長一段時間，老太太突然一動，過了一會兒，便從床上坐起。她似乎對群聚在身邊的一大群人不復記憶，不久便開口說要吃東西。她在體能狀況上的變化相當驚人。稍後，護士說她已從糖尿病的昏迷中復元。但教會領袖和麻帕恩也都認定自己的介入對於她的康復，具有重要的作用。

她的家人很開心，參與其中的眾人也都滿心歡喜。由於護士、教會領袖、麻帕恩運用各種努力，她健健康康活過來了(註6)。

今日的沙漠有三種社會與地理空間會發生疾病與治療。這些空間沒有固定的疆界，因此有各自的歷史、價值與信仰體系，可讓人清楚明白是不同的族群。首先有衛生所（常為小型的纖維水泥建築物），通常由女護士駐紮，對病患的看顧來自西方醫治疾病的生物醫療訓練。其次有當地的在俗教會領袖，偕同當地神父使

衛生所通常由女護士駐紮，對病患的看顧來自西方醫治疾病的生物醫療訓練。(本圖原載《人類論辨月刊》，2006年6月)



用祈禱與聖油，提供基督教與天主教對病人的回應。他們從教會中運作，也會應要求到「營帳」或衛生所探訪病患。最後還有多數村落都有的麻帕恩。這些麻帕恩通常為男性，但也可

可能是女性，依循著傳統的診斷與治療模式，回應病人的患疾。一般人通常到麻帕恩及病人居住的「營帳」內尋求協助。有時麻帕恩也會到衛生所看診，特別是家中有成員要求麻帕恩在場時。時至今日，多數潘徒在這三個地理空間皆能相當優游自在地進出。有時，亦如上述故事所述，三個小組也會密切合作。正如醫學人類學家蕊德（Janice Reid）的總結：

一般人尋找疾病的療法時，都會切合實際：無論手邊有什麼資源，都會加以利用。儘管如此，但改變行醫方式並不一定反映改變信仰。原住民村落中，協調連貫的醫學思想體系，對於老老少少所遭遇的不幸，可形塑出一番詮釋^[註7]。

先找麻帕恩

「萬事皆有麻帕恩。^[註8]」

「潘徒」在上當地衛生所或尋求基督教治療法時，會先找麻帕恩，特別是如果病痛源於體內，病情可能嚴重時，尤其如此^[註9]。他們相信女性和男性一樣可以擔任麻帕恩^[註10]，也相信孩童亦可具有麻帕恩的力量，據說目前就有一位少女麻帕恩住在其中一個村落^[註11]。

雖然男女都可以擔任麻帕恩，但正如澳洲其他地方，從歷史的角度來看，較歸屬於男性(註12)。女性似乎較常尋求使用草藥(bush medicines)，並透過女性儀式，以小組提供治療，維持她們與村落的健康(註13)。本文會把焦點只放在男性麻帕恩的工作上，這個焦點也源自於我的研究。

持守古老信念

在這項研究中變得清晰的是麻帕恩(尤其男性)在該區仍保持活躍(註14)。柏洛諦傳教會的神父暨語言學家沃姆(Ernest Worms)，在一九六〇年寫到沙漠的麻帕恩：「今日，多數麻帕恩已由飛行醫生(Flying Doctors)取代。」人種心理學家寇特(John Cawte)在一九七四年說：「終點儼然可見.....麻帕恩的全蝕可能不到三十年就會出現。(註15)」他認為西方醫療保健體系和傳教會可以取代這種療師。



由於「潘徒」相信神靈的存在與可能的傷害，才使教會、相信聖靈存在、相信聖靈在生前死後的影響，和「潘徒」產生交集。(本圖原載《人類論辨月刊》·2006年6月)

儘管在一九六〇和一九七〇年代有這種預言，但「潘徒」對特殊疾病的病因與可以治療那些病的藥方，顯然仍保有細微、高度發展、精密的瞭解。這些瞭解深植於堅定的文化信仰時，並不代表他們沒

有受到護士提供的照應、西方醫療保健服務或基督教教義與診療法的影響。「潘徒」意識到自己活在一個和父母及祖父母不同的世界，如今也苦於相對近代的嚴重疾病(如糖尿病)，這些病在他們的生活中已成為重要的一部分。然而，他們對病因所持的古老信念依舊，對巫術的力量，也繼續存有堅定的看法。

強化抑或弱化

「如果我說有人會唱你，你一定會笑我。這個黑人在講什麼？誰會去唱人。(註16)」

沙漠治療有三種社會空間：麻帕恩在村落運功，護士在衛生所，神父與在俗教會領袖，三者皆能為沙漠居民提供寶貴的醫療資源，但三者的分離並不會讓護士、西方醫學或教會將麻帕恩和「潘徒」的治療空間殖民化。然而這種分離也引發另一種可能：這種多樣化的治療力量，實際上可能是弱化「潘徒」整體健康的經驗，而非強化。這不只是有三種截然不同的保健信仰系統，也可能有三種互為衝突的治療反應。這並非指治療經驗中，不能產生互補的現象，因為當地還有西方保健安養和教會診療所提供的醫療法。但這也不似上述事件，指沙漠中不可能存有跨越不同保健醫療法的共同立基點。只要在健康和生病的主要原因之間，有著迥然不同和互相衝突的詮釋，就需要探索並鞏固認知與治療上的共同處。

在提出這個立場時，我會在本文的最後一部分，將焦點放在沙漠居民的健康意涵與麻帕恩及教會診療的關係上。我將描述該區教會如何就死亡與葬儀的議題，與「潘徒」協商出重要的共同點。這在教會與「潘徒」的關係中，已經證實為重要的發展，因為協商的結論就哀悼、痛失、死亡等議題，提供了尊重原住民與基督教信仰的心靈空間。終究，就「潘徒」的健康以及教會與麻帕恩的醫療貢獻而言，這只是一個過程。

寬恕挑戰報復

當麻帕恩尋求轉移、移除、打開或預防許多可能的疾病來源時，他們尋求的是家人(walytja)的陪伴。他們展現特殊的安養功能，也揭示依循傳統而保存的記憶與認知。他們使沙漠居民不受疾病所苦，同時也保護社會福祉與情緒安康的重大價值。健康是有性別、親等之分的，也是宇宙與超自然的。沙漠區有神靈的力量可以橫跨大地，由他人送出而造成危害。看見並加以抵抗這種

神靈的力量，只有特定的人才有。麻帕恩不只成為居民生命的守護者，也是偵測、辨察、對付這種隱形力量的人。

這種潛藏而危險的力量中，有著如此根深蒂固的觀念，使「潘徒」繼續用來詮釋嚴重的疾病與死亡。當一名中年男子於二〇〇四年身亡時，一些人（包括潘徒）認為他致命的主因是常常喝酒，但數月後，家人對於他的死卻有截然不同的詮釋。此時，透過這種信念，強烈的恐懼感便可能在家人試圖啟動精神力量，以對抗這些外力時產生。如此便可能導致儀式性的「回報」（payback），衝著傷害他們相信是造成死者發病身亡的對象而來，有些回報可牽涉到刻意致人於死。此處便是教會信仰與沙漠的文化常態斷然不同的地方。寬恕是基督教的美德，對許多「潘徒」而言，可能相當陌生而具有挑戰性。

精力=內在精神

與「潘徒」信仰共鳴的是「精力」（kurrun），即內在精神，位於人的胃部（tjurni）。常聽教會中的「潘徒」描述自己精力衰弱，要在祈禱與聖禮中讓精力旺盛（marrka），暗示內在精神有著個人感受到的脆弱。要假定教會對精神與靈魂的教義與「潘徒」對精力的信念吻合，雖然可能有偏差，但兩者間確有雷同。雙方的「精神」都位於人的內部，於出生後出現，於死後存活，只是方式各有不同。相信、認定、辨明人的內在精神健康，與其他善惡之靈的影響及存在的能力，似乎成為麻帕恩與基督教治療師之間共同任務。

公開應付善惡神靈的能力，使教會與信仰受到這種神靈的存在與力量強烈影響的人產生交集。因此基督教神父在提及撒旦與惡魔的力量時，會引起沙漠居民的共鳴，便不足為奇。戰勝惡靈的力量，在文化上是珍貴重要的天賦，此處艾黎亞德對巫醫（shamans）的論點很適切：

巫醫對維護村落的健全心理扮演了不可或缺的角色。他們是卓越的反邪魔鬥士，不僅與惡魔疾病搏鬥，也與邪巫奮戰^(註17)。

教會就死亡與葬儀的議題，與「潘徒」協商出重要的共同點，提供了尊重原住民與基督教信仰的心靈空間。(本圖原載《人種論半月刊》，2006年6月)



相信神靈的力量，致使發動報復、並可能致死的觀念，仍存在今日沙漠居民的觀念裡。有時，這些力量據信擁有比善良更強大的力量。「潘徒」不必成為麻帕恩以求得這些力量的影響。同時，要補充說明的是：

有些沙漠居民承認自己已經拒用這些他們口中更危險的方術。這種變化是否為與傳教會及基督教接觸的直接結果，尚不得而知，看來似乎相當可能。有些人的確表示特定的儀式慣例已不再奉行，也表示自己不採取尋求報復而導致傷害、甚至死亡的「回報」手段^(註18)。

所以，「潘徒」對基督教具療效的祈禱、手的安置（於患部為佳），以及用油有所回應，便不足為奇。他們強調重要的體內與體外治療關係，是一種西方醫學保健診療中常常不盡理想的親密關係。在承認生病不是身體的生理經驗，而是深植於體內的個人經驗時，教會的診療法似乎也與「潘徒」的信仰相共鳴。

塵歸塵，土歸土

本區在一九九〇年代出現了重要的時刻，是神父、教會領袖、耆老居民共同討論人的死亡（沙漠居民稱之為「憾事」）所引發的各種文化反應時，而產生的結果。老居民受邀分享他們在傳教時期之前記得的事，這個回憶突顯了這種「憾事」的幾項成分。其要點為：

有人死時，家人會開始哀悼、哭嚎、割傷自己的大腿或頭部，以流血表示對亡者的哀痛。他們也會表演「喪慟」（paliwartu），躺在逝者身上痛哭。一群「未亡親」（tilitja）會將逝者的屍體移至郊外，放在一堆樹枝上。未亡親與死者的關係為兄弟（kurta）、姊妹（tjurtu）、堂表親（parnku）。逝者的子女「孝子（女）」（yapunta）亦參與所有葬儀，卻不具引領或安排儀式的地位。他們有接受未亡親諮詢與告知的權利。

當未亡親將逝者的屍體帶到郊外時，所有其他人都會非常安靜地留在營帳內，直到他們返回。未亡親回來時，每個人都會移到他處，遠離死者身亡、埋葬之所。主要的哀悼人「至親」（yirrkapirri）與逝者的關係為配偶（nyupa）、父（mama）、母（yipi）、叔伯（kamu）、姑孀（pimirri）。他們在接下來的一年會禁食紅肉。

一年後，一些未亡親便在眾人群聚時回到屍體處，收集屍骨埋葬。此時至親會進入儀式性的睡眠，待未亡親回來喚醒他們時才能醒來。兩組人會再度相擁而泣。之後，死者的名字便成為「前塵」（kumunytjayi），永不再使用^(註19)。

送亡靈，慰生者

當討論的焦點放在沙漠居民希望如何回應自己的死亡時，按照依循傳統的記憶或經驗，便揭露「潘徒」對於神靈、死亡及神靈死後生活所持的重要看法。引用「前塵」這個詞彙，表示用樹枝、用（當地樹葉的）煙，儀式性地掃除人的足跡，用來防止逝者的亡靈返回生前居所，使生者掛念不安。這些與未亡親的角色及表演「喪慟」，皆融合在教會及喪葬儀式中。這些儀式是用以表明哀悼者的恐懼及傷痛。教會用水、歌、禱文扶持亡靈走完這一程，同時為哀悼者提供扶持與安適的社會空間。

將沙漠與基督教對死亡及葬儀的重要價值相連，不只是教會因地制宜的文化融合，或「潘徒」文化適應的過程。由於「潘徒」相信神

靈的存在與可能的傷害，才使教會、相信聖靈存在、相信聖靈在生前死後的影響，和「潘徒」產生交集。逝者與家人的相貌揭示出看不見的神靈更加潛藏的樣貌，也揭示了這些神靈與生者的關係。教會參與神靈世界的能力，尤其是聖靈扮演的慰藉角色，用來使「潘徒」堅強，以抵抗那些看似特別有害危險的一切。

三者的互通空間

「我更相信麻帕恩。[\[註20\]](#)」

儘管有殖民化的結果、傳教史、教會診療及西方保健安養服務，沙漠居民仍繼續主動尋求麻帕恩的服務。而麻帕恩也繼續將治療的天賦施行於他人。

處於這種沙漠活動下的是對生死本質所持的根深蒂固的觀念。正當重要的後殖民影響塑造了現代化的死亡與疾病（如車禍、酒精、糖尿病、心臟病）的本質，「潘徒」卻繼續深信傷害與治療的神靈所持的力量以及無上的地位。賦予這些神靈的力量，有可能看似強大，對個人與社會福祉具有嚴密重要的健康意含。

對「潘徒」而言，仍有問題的並非衛生所、教會、麻帕恩可分開提供治療，而是這三種治療空間，鮮少能找到共同的信仰與治療天賦的互通空間，讓他們通力合作。當他們找到互通的空間時（如舉行喪葬儀式之例），「潘徒」便經歷到社會與神靈力量的統合，對於持續面臨早夭及殖民史與傳教史不間斷的影響的人而言，可能是一種極其健康的經驗。

觀圖尋奧祕

下列圖畫中，若干男性麻帕恩描述自己採用的診療法，揭露了非常個人而獨有的手法：是緊密的連結，連結作夢（tjukurrpa）和土地（ngurra）的診療力量，以及手與具有療

效的觸摸力量，也是堅強的信念，相信自己擁有的診療天賦是被賦予的，要用在他人身上。

將精力放回適當位置



第一幅畫中，一個人來找麻帕恩，希望能把他治好。這三條白圈都是人：病人、麻帕恩、已經治好的人。他們坐在沙丘（tali）線或排中間，沙丘即紅色的水平線。綠圈是該區不同的村落，地上佈滿了當地的野食（黃色）。病人（palyalarni）請求麻帕恩：「把我治好」，麻帕恩為病人清潔體內。此個案中，病人因吃了太多野食而「吃壞肚子」。那人的病治好了。

麻帕恩的活動揭示了可能產生的疾病範圍。頭痛可能來自人頭部的「裂縫」，風從縫隙裡進來，讓人生病。人可能有「壞血」，需要從內出血中擋住，或從阻塞的血中打開。人的精力（kurrun）可能從正常的部位轉移，本來位於身體中央，即胃部（tjurni），卻反而移到別處，如背部或雙腳。人的精力也可能移到體外。麻帕恩能夠將精力放回適當的部位。

【本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月】

偵測致病之因



這幅畫中，一家人帶了病人來看麻帕恩。他們把紅土 (murtu) 放在病人身上。這些人由沙丘 (tali) 和能使人致病的「蓋子」 (lids) 圍繞。麻帕恩的手已碰觸過病人，將他治癒。犬 (kunyarr) 靈陪伴著，在他運功時從旁協助。

最危險的疾病形式由巫術造成。例如，「蓋子」為外來隱形的物體，可往上飛進入人體。麻帕恩有看見和移除蓋子的力量，也可以偵測其他巫術形式，如有人想害另一個人得病。儘管有更多近代的疾病形式，如糖尿病或心臟病（「潘徒」可將現代病聯想為殖民接觸的結果），但如果「潘徒」聽到有人生病，第一個念頭都是：有人害他生病。巫術以各種偽裝，仍深留在「潘徒」對疾病的看法上。

[本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月]

減輕對疾病的恐懼

麻帕恩的力量可由老一輩傳至年輕一輩，沙漠民族也可跋涉到這塊土地的特定區域，接受麻帕恩的力量。下面這幅圖便描繪這一種地方。一人到當地接受麻帕恩的力量，如此惡靈便再也嚇不倒他。這幅畫不止揭示了土地 (ngurra) 與麻帕恩間強有力的連結，也揭露出兩種心情的連結：恐懼疾病繼續產生；需要高強且請得到的麻帕恩來減輕這些恐懼。

[本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月]



延續傳統或停歇腳步



最後這幅圖中，畫者描繪夏季的洪水阻礙兩個沙漠村落外的麻帕恩，前往另一個村落治療病人。現場需要麻帕恩，但該村落卻無麻帕恩可救急。當畫家自己的活動顯示年輕的麻帕恩正延續這項傳統時，也顯示出特定的村落有時會沒有麻帕恩可請。有些麻帕恩已死，有些已歇業，一些麻帕恩已從特定的基督教會中放棄自己的診療。

[本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月]

註釋

註1 原住民長老稻森 (Pat Dodson) 語，研究筆記，2002年7月。

註2 Mary Durack, *Missions in a bypassed land*, Kutjungka Catholic Parish archives, unpublished: 1960, p.102.

註3 我用「依循傳統」，而不用「傳統」，是指所有原住民診療皆受到殖民或傳教接觸的影響，沒有純然不受影響的「傳統」診療。用到「基督教」時，除非特別說明，否則一律指天主教用語中的基督教。

註4 研究筆記·2003年1月。

註5 研究筆記·2002年1月。

註6 個人筆記·1999年6月5日星期六。

註7 Janice Reid, *Body, land and spirit: health and healing in an Aboriginal community*, Edited by Janice Reid. St Lucia, University of Queensland Press: 1982, p.196.

註8 研究筆記·2002年7月。

註9 研究筆記·2002年1月。

註10 研究筆記·2002年6月。

註11 研究筆記·2002年6月。

註12 A.P. Elkin允許女性麻帕恩·但地位不若男性。A.P. Elkin, *Aboriginal men of high degree*, St Lucia, University of Queensland, second edition: 1980 (1945), pp.123. 類似的論點見 Diane Bell, "Women's changing role in health maintenance in a central Australian community." in *Body, land and spirit: health and healing in an Aboriginal community*, Edited by Janice Reid. St Lucia, University of Queensland Press: 1982, p.220.

註13 見Anthony Rex Peile, *Body and soul: an Aboriginal view*, edited by Peter Bindon. Victoria Park, Hesperian Press, p.174. 另見Anthony Rex Peile, "Towards a proper and understanding health-care delivery to the Aborigines." *Nelen Yubu*, 10: 1981, p.29.

註14 他們在其他地方也非常活躍。見Ngaanyatjarra Pitjantjatjara Yankunytjatjara Women's Council Aboriginal Corporation, *Ngangkari work – Anangu way: traditional healers of central Australia*, Alice Springs, Ngaanyatjarra Pitjantjatjara Yankunytjatjara Women's Council Aboriginal Corporation: 2003.

註15 E.A.Worms, "The changing ways of our Aborigines." *Catholic Weekly*, Thursday, 16th June, 1960. John Cawte, *Medicine is the law: studies in psychiatric anthropology of Australian tribal societies*, Honolulu, University Press of Hawaii: 1974, p.27 & p.32.

註16 研究筆記·2002年1月。「唱」人指藉由唱巫曲詛咒他人。見Peile, *Body and soul*, p.136.

註17 Eliade, *Shamanism*, p.508.

註18 喪葬中不再進行特定的文化慣例·其更為極端的例子可能位於離沙漠區最近的霍溪鎮。海樂·麥當勞 (Heather McDonald) 暗示「許多與死後的巫術相關的這些慣例·在今日都不復存。」Heather McDonald, *Blood, bones and spirit: Aboriginal christianity in an east Kimberley town*, Melbourne University Press: 2001, p.146.

註19 Robin Koning, Brian McCoy and Church leaders, *Sorry business and funerals*, Wirrimanu, Kutjungka Catholic Parish: 2000.

註20 研究筆記・2002年1月。

7. 雪地民族的新薩滿運動

自九〇年代開放時期起，俄國人民終得以回歸傳統信仰。祖先曾信奉薩滿教也接納基督教的西伯利亞原住民族，卻在新薩滿運動的推波助瀾下，成為一知半解的腳踏兩船者。

撰文 | 塔堤安納·巴爾戈可法 Tatiana Bulgakova 聖彼得堡 Alexander Herzen 大學民族系學者 翻譯 | 周雅淳

一九八〇年代中期，在經過將近七十年之後，西伯利亞的人民開始可以回歸傳統宗教信仰及創造任何新宗教。無神論統治與宗教迫害雖然削弱了基督教和薩滿教，但並未將它們摧毀。

手抓神鼓跳舞是薩滿與神溝通的特殊語言。
〔本圖原載《人類論叢月刊》，2006年6月〕



大部分西伯利亞原住民的傳統宗教是薩滿教。從十八世紀初開始，大部分的西伯利亞人民也同時接納基督教。一九一七年（蘇維埃革命及無神論政策開始的年分）之前，他們大多已接受洗禮。根據傳教士們的紀錄，許多原住民非常真誠地接受基督教。東正教的傳教士指出，因為天性的關係，許多西伯利亞原住民是比俄國人更好的基督徒：對鄰人的

的愛、願意原諒任何攻擊、謙遜、互助以及滿足於最低舒適的

能力。然而，我們仍無法得知有多少受洗的原住民成為真正的基督徒，有多少只是名義上的、但仍繼續信仰薩滿教的基督徒。在蘇維埃時代的二十世紀，原住民村落裡的東正教教會完全被摧毀，薩滿也遭到迫害，薩滿教走入地下化。雖然失去許多薩滿，薩滿教仍被祕密地進行並保存。在一九九〇年代的「開放」時期，俄國人民得到公開信仰任何宗教的機會，而大部分原住民不是對所有宗教保持冷漠，就是選擇薩滿教。根據調查顯示，薩滿教在雅庫特（Yakutia）是最熱門、最受歡迎的宗教，儘管回答者實際上對於薩滿教的知識是很淺薄的。雅庫特人偏好薩滿教，與今日俄羅斯普遍對新異教興趣暴增的現象符合，而這個突發現象在大部分的民族中發生，包括俄國人在內。

僅一種方式能終止民族墮落.....

在蘇維埃時代，所有關於宗教的資訊都遭到隱藏，西伯利亞的原住民幾乎沒有人知道他們的祖先不但信仰薩滿教，也信奉基督教。現在他們堅稱，選擇薩滿教是由於親屬（血緣）的呼喚，因此樂於跟隨祖先的腳步信仰薩滿教。他們偏好薩滿教，也是基於渴望能以此獲得需求或寬慰其憂傷，例如，祈求成功、豐收或復原，這些並非出於對神的敬畏，而是為了自己的現實利益。

激進的民族主義新異教運動是這種偏好的另一基礎。他們堅稱，只有一種方法能夠終止民族的墮落：恢復傳統原住民的生活方式、世界觀及價值的宗教（異教）系統。新異教徒認為，民族文化的喪失源自傳統信念的淪喪，因此他們表示，保存並增進族群認同的方法就是恢復薩滿教。他們通常把事情描繪成好像只有西伯利亞民族信奉薩滿教，而忽略了薩滿教跟基督教一樣，是一種國際性宗教。

然而弔詭的是，那些仍在西伯利亞執業的傳統薩滿教徒，有時候對新異教徒的意義似乎還不及大眾媒體所製造的巫師與薩滿形象。結果導致在某些地區「復甦」的儀式，跟仍在同一地區執行的傳統儀

式不同。而且，這些「復甦的」與在其他地區重建的和轉譯到電視上的很相似，卻與族群復興及保存特殊文化的使命幾乎無關。新的西伯利亞薩滿對他們的原住民傳統和母語所知甚少，但他們繼承了薩滿精神，並且調整自己以適應新的文化形式。這種薩滿教的發展（實際上是新薩滿教）幾乎無法保存特殊的原住民文化，但某些新異教徒公開承認，保存文化和身分認同對他們而言一點都不重要，他們甚至強調、頌揚薩滿教的國際性：「薩滿教並非僅限於北方。」這種方式創造了一個新的現象：一種全球性的新薩滿教，而非保存傳統的薩滿教。

在此同時，族群因素對此狀況仍非常重要。族群因素並不常被用來區分西伯利亞的各族群，但卻對原住民與占人口多數的俄裔西伯利亞人彼此的對話非常重要，西伯利亞不同的原住民族提到他們的認同時，多是用以對抗俄國人，而非彼此。

新異教運動並非受到原住民自己的啟發，它是一種由大眾傳媒形成並加以製造的普遍公眾態度。在舊蘇維埃的無神論中，薩滿的官方形象是負面的，但今天宣傳已經改變方向，原住民的公眾觀點也據此改變，接受薩滿教復興的概念。例如，雅庫特人表示：「從前，在大眾的觀念裡，薩滿似乎是既黑暗又可怕，欺騙無知者的騙子。但事實上他們非常有智慧，是智識成熟發展且有天賦的人，受到不尋常能力的傾注。在這裡，承認我們信仰薩滿教並未被普遍接受，但在歐洲和美國，他們並不以此為恥。」

相信基督的人會迷失於樹林中.....

那些積極主動支持回返薩滿教觀點的人，大部分是原住民知識份子和政治家。從一開始，新異教運動就牽涉在政治中，且實際上變成激進的民族主義政治運動，其運動者通常也是活躍的政治家。例如在雅庫特，新異教團體是議會中僅次於共產黨的第二大反對團體。這種對新異教的興趣暴增的現象，不單只是西伯利亞，而是存在於全俄國，並與激進的民族政治運動堅固地連結。

人們接受薩滿的施法不僅為了治療疾病，同樣也為了祈求好運。(本圖原載《人類論叢刊》，2006年6月)



新異教運動的創始者事實上是從政治利益出發，使用民族與宗教的概念做為達成政治目的的工具。在民主化時期之後，前共產黨員為尋找受歡迎的政治口號，以贏得人們的同情並挽救其政治地位，於是他們在民族主義與新異教的呼籲中找到這樣的口號。最初這樣的口號是受到地方知識份子的啟發，並且從意識型態議題轉換為族群問題，而前共產黨的組織架構也以民族主義與新異教重新上色。因此，在雅庫特薩滿慶典依席亞克（ysyakh）的復興，來自當地政府明顯的政治動機，並發展到各省與全國。薩滿儀式的復興現在被政府用來提供人民新的意識型態，它能夠取代前共產主義意識型態，並創造強烈的薩哈（Sakha，雅庫特人對自己的稱呼）認同，以創造雅庫特共和國內較佳的政治整合。不過，東正教在整個西伯利亞也得到廣泛的復興，但大部分是在俄國人之間。今日的西伯利亞大眾認為，東正教是俄羅斯的官方宗教。因此，薩滿教和基督教的對照，現在被理解為原住民宗教與俄羅斯國教的對照，最終成為原住民和俄國人、原住民族和國家的對抗。

那些無事實根據且不公正的立論之所以可能，是因為大多數人對基督教和薩滿教兩者的傳統生活形式和宗教信念的本質幾乎一無所知，從以下賽吉·費拉多夫（Sergey Filatov）所確認的觀

點中可見一斑。某些原住民認為基督教如同馬克思主義是破壞性的宗教，因為如他們所言：「相信馬克斯或基督的人會在樹林中迷失，但相信愛伊（Aiyy，雅庫特人崇拜的神之一）的得以生存。」原住民政治家將基督教取名為外國（俄國）宗教，並且（如同在蘇維埃時代一樣）宣稱它是一種毀滅性的信仰，意圖壓抑薩滿教。這種宣傳的結果，導致某些原住民拒絕聽從基督教傳教士的話，甚至不讓他們進入村莊。

實際上，在西伯利亞選擇薩滿教或基督教已經不再是一個宗教選擇，而是政策和政治遊戲的議題。薩滿教無疑地被政治家用來當作與官方信仰對立的一種偏執的、民間的信仰標誌。

薩滿教在司法部註冊

在某些西伯利亞地區，宗教復興從一開始就強烈依賴當地政府。例如，比起俄羅斯聯邦其他共和國的領導者而言，雅庫特總統米凱爾·尼可拉葉夫（Mikhail Nikolayev）對意識型態、靈性和宗教問題有不尋常的關注，政府有一推動文化復興的政策。這個政策大體而言聚焦在族群宗教儀式、治療及理解世界方式的重建上，因此薩滿的超自然經驗及對這些經驗的個人詮釋，似乎創造了一個對世界新的理解，薩滿現象在國家和社會的當代哲學影響下，以現代方式被重建。政府支持某些傳播薩滿教的現代方法，亦即目前在西伯利亞原住民區域所建立的原住民族聯盟、民族誌的科學實驗室，以及原住民文化中心。它們不只重建原住民俗，也包括原住民宗教。在雅庫茨克市（Yakutsk），北方少數民族問題協會已經成立，其活動的優先方向包括原住民信仰、習俗與傳統的復興，原住民祭典與儀式的重建，以及將聖地註冊為文化古蹟。在同一個城市中，甚至開了一所靈性學院，其目標在復興靈性，不單僅只異教，也包括基督教。但如同賽吉·費拉多夫所寫的，大部分學院的成員都在破壞基督教的構成要素。

由於得到官方支持，導致薩滿教本身創造了前所未有的行政架構，因此在布里亞特（Buriatia，俄羅斯的自治共和國之一）

有個薩滿協會，成員包括了五十多位薩滿，而布里亞特薩滿教則於一九九七年在司法部註冊。近來甚至舉辦了年輕薩滿的研討會，其主題為「年輕薩滿在社會靈性治療中的角色」，布里亞特薩滿協會計畫讓年輕薩滿改進他們的技巧，並且擁有神職的晉升，以及與之相應的檢定。

此外，今日新薩滿教獲得當地政府的行政支持，也植根在社會生活、醫療、學校甚至文化等不同領域。在圖瓦（Tuva，俄羅斯聯邦中的一個主體行政單位），一些聯合診所成立了，在那裡薩滿正式治療人們，當地的病人到那些聯合診所像看醫生一般諮詢薩滿，不僅為了疾病，也希望得到好運。

在為兒童寫成的教科書《雅馬奧神話、民俗和文學》中，描述如何在打漁前向湖裡的精靈祈求。一本圖原載《人類論辨月刊》· 2006年6月



教科書教導孩童施咒

在某些地方，初中的教學大綱有一些異教傾向。賽吉·費拉多夫指出，在雅庫特，中學的國家文化研究教學大綱中開始採取異教的方針；在某些地方，學校校長甚至建立「愛伊結構」（異教教堂）。有一本為涅涅茨（Nenets，西西伯利亞北部民族）兒童寫成的教科書《雅馬爾神話、民俗和文學》，依作者所言，這本書是根據在俄國建立的新意識型態與道德傾向所寫成，他們拒絕所有包括共產黨和基督教的意識型態教條，並且嘗試仔細解釋原住民文化。教科書甚至教導孩童如何施某些咒，在打漁前如何向湖裡的精靈祈求等。負責訓練文化中心負責人的雅庫特文化學院，在重建原住民民俗的偽裝下，實際上在訓練能夠帶領異教儀式、祈禱與祭典的專門人才。學院院長威廉·雅科夫列夫（Villiam Yakovlev）相信，復興的並非民俗，而是宗教。

薩滿的技能在媒體上也被當作民俗表演藝術的一部分。在數個國際性會議期間，薩滿的技能在舞台上以戲劇的方式呈現，並根據古老的民族誌和歷史紀錄重建。米哈利·霍帕（Mihali Hoppal）對這些技能的其中之一有如下評論：「薩滿技能的重建強化了族群認同，我學習到，薩滿教是古薩哈的宗教意識型態，對喚起薩哈的自我覺醒是不可或缺的。」

在雅馬爾-涅涅茨（Yamal-Nenets）自治區，他們定期舉辦民俗慶典，其中當然包括一些異教儀式。而居住在涅涅茨、塞爾庫普（Selkup）、漢特（Khanty）及科米-塞立恩（Komi-Zyrian）區域的四個原住民族，向南姆神獻祭了四頭白色馴鹿，並以這四種語言祈禱，且將之翻譯為俄文。

這種新的薩滿教並不永遠尊重傳統形式。由於對民族復興的強烈慾望，原住民並不僅只保存及復興已經存在的東西，而是結合了國際性的薩滿要素。

自稱「白薩滿」的追隨者

新興的薩滿教明顯地與傳統薩滿教不同。許多薩滿教的當代發起人借用基督教特徵或妄指至薩滿教，但仍堅稱保有傳統薩滿教的完整性。雖然這並沒有改變薩滿教的許多本質，但使得瞭解它與其他宗教間的相互關係變得困難。因此，布里亞特的薩滿波利斯·巴薩洛夫（Boris Bazarov）在他的書中，將基督教聖三位一體與薩滿教世界結構的三部分做一類比。他寫道：「在薩滿教中，我們祈禱並崇拜三種現象：一、高空與天神；二、大地之母；三、水底與地底的王國。」因此，如他所做的結論，薩滿和基督教神職人員不應有任何對彼此的敵視。傳統薩滿崇拜多神，但當代新異教則發展了造物神的概念，這是從其他宗教借用的。因此雅庫特作家拉薩·阿法那西夫（Lazar Afanasiev）寫了一本關於雅庫特新異教的宗教教科書，他努力指出許多異教神話與普遍信念是一種一神系統，並且

神偶是神靈的代表與替身。
〔本圖原載《人類論辨月
刊》，2006年6月〕



宣稱在雅庫特的異教神廟中，值得尊敬且最有權力的神是屬於同一個造物神（Aiyy或Tengry）之下的人。愛伊的教義是泛突厥異教坦格里教（Tengrianism）的現代化雅庫特版本.....這是一種新的宗教.....他們自認是在實行「白薩滿」的任務。

對新薩滿教的內行人而言，區分白與黑薩滿，等同於辨別好與壞薩滿（與傳統典型全然不同）。他們宣稱自己是白薩滿的追隨者，並將白薩滿等同於基督教傳教士，因為兩者都為了全善對抗全惡。

重點非真理 是正面形象

將所有似乎正面的事物都納入薩滿教的傾向，對西伯利亞新薩滿的追隨者而言是很典型的。他們有些人僭妄提出薩滿教戒律，這些戒律明顯地多是從聖經借用而來的：「不可偷竊、不可殺戮、不可有任何野蠻的行動、不可搶劫、不可通姦、不可飲酒；若你喝醉了，待在家裡，遠離他人的視線。」事實上，這些戒律從未存在於傳統薩滿教中。

薩滿教的復興，以及將所有正面事物妄稱與薩滿教相關，是新薩滿教徒非常典型的宣稱，似乎對他們而言，真理並不重要，重要的是薩滿教正面且有吸引力的形象。薩滿波利斯·巴薩洛夫寫道：「在所有真正的薩滿咒文與祈禱文中，我們永遠不會聽到任何關於邪惡的行為或壞事。所有的祈禱文都只用在健康與正確道德的目的上。」那些稱薩滿教為「黑色信仰」的是「愚笨的人，他們試圖從中取得利益。例如，他們是基督教傳教士.....宣揚自己的宗教，並拉攏薩滿教，以擁有更大的群眾、追隨者與教區。」

薩滿在討論薩滿與薩滿屬性的時候，也開始使用神職人員與教士的詞彙。在雅庫特和布里亞特，計畫將興建薩滿教堂，根據他們的說法，與基督教的教堂類似，但高度較高。布里亞特薩滿協會則計畫以薩滿教的禮拜儀式，組織貝加爾地區附近的朝聖活動。薩滿教吸收了這些創新，因而變得不同且難以辨認（在西伯利亞，從來沒有過任何薩滿教堂，或旅行式的禮拜儀式）。薩滿

和他們的追隨者聲明他們認同基督教信仰，彷彿異教與基督教的對立已經消除。

詩人鄔凡·雪斯塔羅夫屬於支持薩滿教基督化的原住民知識份子。這類支持者中的知識份子，大部分是原住民詩人、作家或記者。他們堅稱，東正教可以對異教傳統更有耐性而開放，並且支持其他的當代現象——基督教的薩滿化。

舞蹈等同祈禱 鼓則代表聖經

神鼓是薩滿的主要法器。(本圖原載
《人類論叢刊》·2006年6月)

原住民知識份子並不僅只是在薩滿教內混合一些基督教的元素，他們也提出以原住民異教傳統豐富基督教的必要性，這些概念受到新近改變信仰的原住民基督徒支持。融合主義是以基督教的表面知識為基礎，因此，那些阿拉斯加原住民基督徒老人不認為在薩滿信仰與基督教間有任何衝突，他們不曾見過薩滿，甚至對基督教也沒多少深刻瞭解。同樣地，那些西伯利亞原住民只淺薄地瞭解薩滿教，因此偏好薩滿教復興的概念，並接受以薩滿教融入基督教的融合主義。

融合主義是信仰靈魂學說的薩滿教元素與基督教義前提的混合，這並不是一個新的現象。在今天，



新出現的是他們提出將一些異教元素納入教會儀式中的可能性。一九六三至一九六五年第二次梵蒂岡議會後，原住民靈性開始被認為是神聖恩典影響的展現，使得相互尊重成為可能。基督教必須對所有文化開放的概念，自此被理解為將異教儀式吸納進入基督教儀式。例如，在阿拉斯加雅皮克（Yupik）天主教會，原住民舞蹈等同於祈禱，鼓則比做聖經。然而，有些人擔心，將基督信仰與異教結合，是一種從內部摧毀基督教的方式，因為新異教的觀念中，學者使用二元信念的概念做為對抗基督教的工具。

西伯利亞基督教化的薩滿教，與阿拉斯加將薩滿教元素納入其中的基督教，似乎朝不同方向前進，但事實上他們得到類似的結果：基督教可以被薩滿教豐富，薩滿教也可以得到基督教的滋養。

薩滿與基督徒大作戰

當代新薩滿教徒宣揚他們的信仰自由度，並且聲稱此為薩滿教的特殊性質。「完全地包容、贊同，以及每個人在宇宙中對神聖平靜的渴望，曾經是也一直是聖誠。」

然而，若我們仔細檢查民族誌文獻，就會對寬容是否真的存在於傳統薩滿教的本質內有些質疑，相反地，薩滿對基督教的敵意有許多描繪。以下是其中一例：一九一一年，血統上是那奈（Nanay）原住民的瓦茲涅新斯科葉村（Voznesenskoye）神職人員，與那奈薩滿有所爭執，不同意彼此的信仰。薩滿威脅要懲罰傳教士，就在爭吵的當天晚上突然打雷，閃電恰恰擊中教堂，教堂被燒毀且夷為平地。那奈人理解這件事的方法是，那奈薩滿神靈勝過神職人員。

與新薩滿不同的是，傳統薩滿即使對基督教一無所知，也會覺得他們的宗教實踐與基督教不相容。一九九〇年代早期，在那奈村莊達迦（Daerga），有許多關於女薩滿M的傳說：她將其受洗過的丈夫帶回來的聖像，掛在薩滿神靈的雕像上，其他薩滿宣稱，神靈們透過夢境告訴他們，她的薩滿神靈將這種行為

視為一種冒犯，她的神靈絕對會以疾病與死亡懲罰她，事情真的發生了，M很快去世。民族誌的文獻充滿了這樣的案例，表示薩滿不是完全拒斥基督教，就是完全接受它。若是接受基督教，他們便斷然拒絕薩滿信仰。

傳統薩滿不僅只談論薩滿教和基督教的不相容，他們也認為基督教遠較薩滿教來得強勢，因為他們從經驗中得知，受過洗的人不會被薩滿咒語打倒。那奈女薩滿O說到，她的薩滿祖父曾企圖殺掉一個受洗的人，他將一些不可見的毒放入這個人的食物中，當這位受害者吞下食物時，其祖父感到自己好像在那個人的肚子裡，因為「糟糕的味道」而非常不舒服。他抱怨說他無法繼續待在那個人的身體內，然後飛快地跑了出去。

今日新薩滿教獲得當地政府的行政支持，也植根在社會生活、醫療、學校甚至文化等不同領域。(本圖原載《人類論叢月刊》·2006年6月)



直到現在，傳統西伯利亞薩滿，將基督教視為一種與他們自己無法相容的宗教。他們與神職人員競爭，企圖以神靈攻擊、抵抗神職人員的傳教活動。他們也承認，基督教徒擁有更高的力量，受

洗者不會被蠱惑。根據許多民族誌資料顯示，寬容並非傳統薩滿教的教規，然而卻是新薩滿教運動的口號。

烏龜殼的比喻

另一方面，俄國的東正教會也反對異教與基督教融合。在西伯利亞原住民地區工作的東正教傳教士即宣揚，反對薩滿教，但基督教必須尊重並對所有文化開放，這已經被教會視為必須且被認可的官方態度。前往原住民部落的傳教士試著學習原住民語言，以原住民語言傳教。他們是寫出首批西伯利亞和阿拉斯加民族語言文法和字典的人，並以原住民語言出版教會文件。許多西伯利亞和阿拉斯加民族習得書寫的同時，也接受了基督教。這樣的官方態度一直維持到現在。

同時，俄國的東正教會在教士書寫的教育文件中，仍保持反對異教的態度。東正教被認為是堅定而恆久不變的，在百章議會（十六世紀）之後，其教義並未有太多改變，仍然反對任何異教以及雙重信仰。以原住民薩滿信仰的一些元素豐富基督教，以及類似的阿拉斯加經驗，是不可能俄國發生的，因為東正教會有優勢地位。東正教仍然十分保守，傾向將任何重要的創新，詮釋為對其完整性的威脅及異端邪說：「雙重信仰是不穩定的，它是那些仍對來自祖先的異教元素虔誠、並把基督信仰次級化的俄國新基督教徒的自卑情結……雙重信仰被認為是基督教的庸俗化，甚至較俄國傳統多神論對東正教更具威脅。」一個神職人員在評論來自教區外對教會革新的呼籲時，將教會複雜儀式的不變性，與不舒適的烏龜殼做了比較。他警告，過度順從於環境及必要條件的彈性與順應性之要求，就好像要求烏龜離開又重又不舒服的殼一樣。

在異教和基督教的融合主義之外，有傳統薩滿及其教區，也有忠於教會官方規則的東正教徒，或許，他們才是對自身傳統有較深且較佳理解的人。

8. 從戲耍中看韓國庫教

西伯利亞的新薩滿運動，模糊了傳統薩滿的內在精神。而同屬薩滿教的韓國庫教儀式，透過戲劇性兼玩耍性的神靈附身，幫助信徒自我認識、生命轉變。

其基礎意含，可與基督宗教對神的體驗互為共鳴。

撰文 | 丹尼爾·基斯特 Daniel A. Kister, SJ 首爾西江大學教授
翻譯 | 王文芳

在韓國，宗教經驗的根基有前基督宗教、前佛教，以及名為庫（kut）的薩滿儀式。庫教儀式雖然根源於鄉村生活，但在城市中大為興盛，特別是在女性族群之中。

在一九八三年時，每一千人中有一個薩滿，或稱穆丹（mudang）。有些生於薩滿家庭，是世襲的薩滿，大部分則是經過啟蒙的薩滿，他們藉著典型的薩滿「靈魂病」被神所召選。雖然大多缺乏正式教育，但是他們具有聰明及創意的「女性長上」傾向，而且很多人以作薩滿維生。不同於西伯利亞的薩滿，穆丹並不會靈魂出竅周遊靈魂世界。更確切地說，他們認為神靈與祖靈會附身在他們身上，或是庫教儀式的參與者。儒教、基督宗教以及韓國政府，長久以來視薩滿教為迷信，甚至是邪惡魔鬼；但其實很多鄙視庫教儀式的人，實際上仍保留部分的相信。自一九九〇年代以來，政府將某些庫教傳統列為無形的國家寶藏，現在教區修道院也教授薩滿教。

庫教儀式利用各種形式的預言、聖事、美學和戲劇活動，雖然有一些與猶太/基督宗教傳統不同，但有些形式及其基礎意涵，卻與《聖經》中的超自然神靈的體驗互為共鳴。

庫教儀式如同《聖經》傳統，不只與超自然神靈做智性互動，也助人自我認識、改變與和諧。完整的庫教儀式有兩方面：季節性的鄉村儀式，常由世襲的薩滿執行；家庭或個人的儀式，是啟蒙的薩滿在危機時刻進行。



庫教儀式利用各種形式的預言、聖事、美學和戲劇活動，雖然有一些與猶太/基督宗教傳統不同，但有些形式及其基礎意涵，卻與《聖經》中的超自然神靈的體驗互為共鳴。畫作／笨篤

敲鑼打鼓迎接神

因著與大自然的密切連繫，庫教儀式通常不在教堂或會堂中舉行，而是在大自然的老樹、山頂、特別的大石、泉水或海洋中，訴諸自然神祇的庇祐，例如山神、北斗七星、海龍王。無論如何，他們不像西伯利亞獵人的禮儀那麼穩固地深植於大自然中，也不召喚個人或圖騰式的野豬神、老虎、老鷹、草或河神。庫教傳統很接近《聖經》上，也就是「創世紀」第一章關於神對大自然的創造工程的描繪，他們重視的是與臨在於部落與歷史中的神互動。

庫教活動的最早記載是關於浦瑤部落的新年禮儀。浦瑤，位於當今的中國東北，是西元前一二五〇至二五〇年間的一個王朝。「以殷，正月祭天，國中大會連日飲食歌舞。」

如今在濟州島還有類似的新年禮儀，祭拜鄉村中祖傳的神祇，據說他們原本是天神。早晨，各家將祭品放在大朴樹下或海邊的戶外神龕。主禮的薩滿通常是男性，吟唱著關於世界的、村

莊的，以及神的神話性歷史。他身著高雅的韓服，以莊嚴的舞蹈，敲鑼、打鼓、搖鈴來歡迎神的到來。當薩滿把神的衣服放在祭品旁時，舞步加快，而所有的人站立著。他們相信，當進行某些儀式時，神靈的臨到並非以特殊兆頭來顯示，這點很像彌撒中的基督；而且薩滿也非處於出神的狀態，而是一個獻祭的祭司。他所說的話，佐以錢幣占卜為證，村民就當作是神的話語。薩滿為了取悅神靈，就將米糕高高地拋向空中。到了中午時分，所有人共享一餐，最後男人們在禮儀競賽中射箭，而薩滿則以穀粒為各家占卜運勢。

就像彌撒一樣，庫教儀式包含兩個面向：神可在大自然及其神話歷史中顯現讓人看見；村民則在祭拜中轉面向神。在其過程中，參加者轉變成不只藉著血緣參與，更是藉著庫教神靈於自然中的和諧臨在而參與。如同在彌撒一樣，與天主的互動是以聖言與神蹟為中心，聖言有某種程度屬預言性，而神蹟在某種程度上則屬聖禮性。

以誇張的動作宣告聖言

在禮拜儀式中的聖言，無論是原本先知向以色列民所宣告的，或是耶穌所傳講的，都具有固定的聖經形式，並對全體人類具有信仰上的意義。它所孕育的神學概念可能震懾庫教的祭拜者，甚至有時會震攝基督徒。但庫教的言辭並非如此，它們是針對特定村落或家庭所說的話。

「穆丹」這個名詞首次出現的記錄是在西元一四八年，一個類似先知的人告訴君王要「追尋善道」，卻立刻被處死刑。我們不知道這個人是男性或女性，是經過啟蒙或世襲的，或者是不是神的代言人。今日的庫教神諭並不像《舊約》中的先知語言那樣充滿政治動機或詩意，他們是儀式性的，充滿誇張的肢體動作和暗示，這種非語言的韻文，可能是很簡單的：「別以為你會很長壽」、「要對人和善」、「我與你同在」。其重要精神可以用雅威（Yahweh）上帝對亞巴郎的話「不要害怕！」（創15:1），

或所謂基本的先知訊息「天主偕同我們」（God is for us）來作總結。

以活潑的形式尋求兆頭

許多讓庫教聖言變得活潑生動的兆頭是屬於聖禮性的。「聖禮」（sacrament）這個名詞適用於「去默想或企圖去默想神聖能力與神靈的人、事、物、地和儀式」。完整的濟州禮儀包含：薩滿、占卜用的錢幣、神龕、朴樹。更明確地說，「聖禮」這個名詞適用於基督宗教、印度教、非洲與美洲印地安人的儀式，因為他們相信「行動表現出何種意義，它即以此意義完成」。因此，在全世界的薩滿儀式中，分享獻祭的餐食即是此種意義。如同基督宗教中的聖餐，參與者單單藉著慶典，亦即聖禮本身的功效（ex opere operato），轉變為與神聖、和諧的連結。

聖餐是從歷史中的一個奇蹟事件中，汲取其終極能力與意義：「基督死了；基督復活了」。濟州村民不會為了證實聖禮的行動，而尋求特別的兆頭，但是在首爾的家族性庫教儀式，和在東岸鄉村的庫教儀式參與者通常會如此作。在首爾，神蹟以特異功能的形式出現，諸如耍弄一支叉了豬屍的三叉戟，或在刀梯上赤腳跳舞；而在東岸，則以一枝象徵村中祖靈的高大竹子「神柱」的顫動為表現形式，神柱由一位出神的村民拿著，隨著薩滿提出關於村落的問題而奇特地顫動，然後以神之名來回答。

以「讓我們玩耍」開始儀式

在薩滿教與基督宗教的儀式中，聖言和兆頭透過一般的藝術性意含而更加充實。有人認為薩滿操控神靈，但是薩滿是「藝術生產者」，而且韓國穆丹就像中世紀大教堂的工匠，利用美學手段來操控參與者的情緒與想像。以音樂、簡單的舞蹈、紙花，以及大自然陳設，來加強儀式的情緒因子，創造超自然神靈、戲劇與超凡之美的氣息。

比基督宗教儀式更明顯的是，庫教儀式的藝術很有趣味性。儀式活動就在於「遵行聖言、『回轉像個小孩』……讓人僅是玩耍，就像大衛在約櫃前跳舞時一樣」。更明確地說，庫教儀式通常不會以「請大家祈禱」，而是以「讓我們玩耍」為開始。如同大部分的基督宗教儀式，濟州村落禮儀的藝術趣味也有其莊嚴形式，而東岸村落的儀式則喧鬧且自由。薩滿實在可說是「向神歡呼」（詠66:1），鼓、笛、鑼等高音調的旋律，加上明亮的紙飾、熱鬧的舞蹈、混亂的蠢動，以及充滿歡笑與淚水的民間故事傳唱，把儀式的場地變成充滿生活喜樂與歡呼之聲的神聖場域。比起某些韓國基督宗教儀式的佛教化，這種活動更能與韓國精神相互共鳴。

通常基督徒並非出於教義而相信基督，而是體驗到基督本身、十字架、聖母、聖經、儀式，以及日常生活的種種瑣事而被吸引。以庫教自身的經驗度量他們的世界，基督徒就能夠認清，神靈的活動是在大自然、他們的歷史，以及趣味和諧中向村民顯現；同時，也能進一步在村民對聖神的趣味祈禱之美中認識它。一九八六年，教宗若望保祿二世在世界和平祈禱日之後明確表示，神人間活動的本質是「每個真誠的祈禱都是受聖神的召喚，祂奧妙地存在於每個人的心中」。

不同家庭危機召喚不同神祇

韓國的薩滿教體驗與大自然有密切的關係，但更與大自然的律動和家庭的危機時刻——誕生、病痛、不幸與死亡有密切關係。家庭充滿著各種超自然神靈，並以屋主神、屋樑神、廚房神與屋外神的形式存在；在面臨危機的時候，作為家庭支柱的庫教儀式會召喚許多其他神祇與祖靈來協助。

在首爾的家庭庫教儀式是由啟蒙的薩滿在自己家中、委託人家裡、租來的神舍，或大自然中進行。有些儀式很簡單，但不少都是包含一整日的儀式，由穆丹與樂師在堆滿食物的祭桌前代表神與祖靈演出，道場則充滿鑼聲、吟唱、彩衣、舞蹈與滑稽訕笑。也許在微微出神狀態下，穆丹會加快舞步，擊鼓召請神靈進入她身上。若身著

老式軍裝、帶武器加上粗暴的舉止，她會變成將軍神；若充滿玩笑與幽默，則她是有趣的家庭守護神Taegam；若帶著哭訴的聲音與撒嬌的姿態，她則變成家庭成員中早夭的少女；若衣著被棄公主神的高雅官服，她會領著亡者的靈魂穿過一條鋪滿花朵的通道走向另一個世界。委託人要求神的幫助，而神則透過穆丹針對他們的情況給予神諭，為未來指示明路，或給予寬慰之話語。占卜的兆頭、出神的表現，或驚人的特異功能，有時可以讓人相信神的臨在與其所言的真實性。

三星祖母的可畏與醫治

基督宗教以洗禮來潔淨嬰孩的罪，並慶祝他在聖神內的重生。而庫教儀式則是顧及疾病會危及柔弱嬰孩的生命，完全非關乎罪，並且由信徒召喚一個源自庫教淫穢傳說的祖母神靈。濟州的儀式，採用象徵手法的短劇，同時強調神靈的可怕與關懷。透過聖言與兆頭，家庭與賜人生命與健康、充滿關懷的三星祖母互動；但是他們必須先體驗到三星祖母的可怕，因為她會「奪取小孩的靈魂到另一個世界去」。當薩滿扮演三星祖母時，會在孩子的母親面前拿一枝枯死的植物，並且拔掉葉子只留下兩片，帶著黑色幽默戲弄母親說，除了兩個疾病之外，其他都消除了。無論如何，最後他會拔掉最後兩片葉子，把它們也消除了。然後，他把山茶嫩枝放在飯碗裡，用葉子占卜小孩的未來。這個短劇提供了預言性的警告，伴隨對未來極大的希望。一切都在歡笑中結束。

任何疾病因其危險性，可能使人聯想起一種超越我們理解的力量，吸引我們更深地認識，並與這樣的力量往來。因此之故，醫院會雇用神職人員、修女、傳道人和佛教僧侶；而基督宗教與庫教的崇拜者都會尋求醫治聖禮。

在醫治聖禮中，神職人員會為祈求身體痊癒與罪得赦免的病人敷油；而在濟州的儀式中，薩滿會領導一家人為身體與心靈的痊癒而祈禱，但並非為了罪得赦免，而是召回家庭成員中精神受苦者

的「迷失靈魂」。在簡單、象徵性的戲劇中，薩滿把病人的衣服浸濕，蓋在他身上，然後用刀壓在第七節脊椎，也就是靈魂歸回之處。這個動作使鼓聲加快，並在他把口中的潔淨之水噴在病人頭上時達到高峰。

在任何儀式或戲劇活動中，最重要的活動並不在舞台上舉行，而是在那些參與者的心中，尤其當他們完成自己心中的重要動作時。為了確實重獲身體的和諧，病人必須在醫治過程中配合薩滿。在隨後幾週，他必須聽任超自然神靈與祖靈在他心中逐漸增強的氣色轉變，他會越來越瞭解神靈、他的家庭和他自身。如同我們不會期待在醫治聖禮中立即痊癒一樣，重要的不是身體的痊癒，而是這種儀式具體的預言性訊息——人與神關愛的臨在都是「為了他」。

藉媳婦當靈媒來和解

在首爾的醫治禮通常採用戲劇的形式，不太會把焦點放在像亡靈這類超自然力量之上。不安的神靈通常被視為對生者有不良的影響，庫教儀式找出家庭災難的來源可能是某些引起亡者不悅之事：也許是墳墓滲水，或儒教的敬祖禮沒有做好，或是在家庭成員間未解決的恨意。

穆丹通常會先召喚神助。在主要程序中，穆丹會扮演所有的已亡親戚，把祖母、阿姨、甥姪、父親或女兒都帶回到生動的生命舞台，每個人都有自己的儀式服裝。場景有時很嚇人，但有時是悲喜交錯的家族重聚。亡者透過穆丹發洩不好的感覺，但他們也會給予鼓勵：「不要擔憂」，或「我與你同在」。如同在懺悔禮中神父所說的話，這些預言性的話語也有其特別的約束力。至於家族成員，他們受到穆丹的同理心或幽默言語所激勵，會把問題公開出來，承認自己的錯失，以嘲弄自己的困難來面對困難，並重新開始和諧的生命。整齣心理劇由預言的兩個重點——批評與鼓舞中汲取醫治的能力。

在一次為一名有六個中年子孫的已亡母親所舉行的庫教儀式中，這位母親透過穆丹擁抱他們。但她在世時，與大媳婦的關係緊張。她似乎藉由媳婦當靈媒來說，媳婦則手拿橡樹枝以代表母親。樹枝開始顫動時，媳婦叫喊著。在出神狀態中，有時她用母親的聲音，有時用自己的聲音說話。提到兒子身體狀況不佳時，母親哭喊著：「怎麼辦才好？」但她的話語似乎因媳婦本身的焦急與恨意而增色不少。後來媳婦承認自己的失敗，母親許諾要從墳裡來幫他，然後兩人和好。母親說：「我要走了。」她喝了點東西，哭喊道：「我要把兒子帶走！」她寧願兒子死，也不願他受病苦折磨！但其他人說：「別這麼說！」最後，媳婦回神，整個過程就結束了。

公主神帶亡靈通往彼岸

韓國西南部的喪禮稱為「潔淨之禮」（Ssitkim-kut）。而在「解結禮」（Kop'uri）中，長白衣上的環結象徵混亂關係之苦，而恨則是生命中的心結。穆丹身穿白衣，在神靈與家人中，以類似舞蹈的動作解開這個結，把死亡轉變為自由、美好、奇妙，並且帶來希望、祥和的聖禮。隨後是「路的淨化」（Chiltakhum），一條白色長布條被伸展出去，化為通往彼岸的水路。穆丹穿越白布，象徵亡者優美地跳著舞，哀傷地吟唱，他們將亡者送到另一個世界，並把和亡者分離的痛苦化為美好生命的和諧。

這個儀式之美不只來自充滿藝術的舞蹈與音樂，而是源自瀰漫於整個活動中，對亡者的神性與家族性的關懷。某些庫教儀式對神的召喚不是藉著神祕現象激起的奇特出神，而是源自預言性見識的兩個重點——「清楚表達的悲傷」與「希望的象徵」，是在面對亡者有分於生命之美這條真理時，由心激起的讚嘆，即使這個亡者不像十字架上的耶穌或偉大的殉道者，他只不過是一個普通但被人所愛的個體而已。

在首爾，庫教儀式對亡者做的還包括占卜他在下一輩子是生作蛇還是牛，蝴蝶或是飛鳥；也包括佛教地獄之王的使者將亡靈抓去審判的情形。雖然使者很教人害怕，但他可能是以小丑的樣子出現，口中塞滿米糕，揮打長衣，想把這個亡靈套住。他的家人以虛假滑稽的戰鬥來為他阻擋，這個儀式中的遊戲暫時把悲傷化為歡笑，也驅散了對在彼岸等候亡者的罪與可怕審判的擔憂。

在首爾與東岸的庫教儀式，超自然神靈以被棄公主神的身分來到人間，將亡者引到彼岸。穆丹身穿華麗的皇家長袍，首先吟唱著關於公主的神話：她是國王的第七個女兒，因為沒有子嗣而被拋棄，受一對年老夫婦照顧。多年以後，為了幫助瀕死的父親，她回到皇宮，並出於孝心，經歷艱困的旅程，取得神藥救了他，然後上了天堂，變成穆丹神，擁有治病的能力，也能領人走過死亡。這個神話轉變的基本模式，與基督徒所瞭解的基督的生活與死亡是相同的：出於孝心所受的苦楚會產生克服死亡的能力，並免於死亡的恐懼。神話吟唱之後，穆丹身穿公主的皇袍，緩慢地在鋪滿彩色紙花的「荊棘之路」前，跳著優美的舞蹈。她領著由家中成員拿著白色喪服所象徵的亡者，走向命中註定的所在。

喪禮讓人瞭解神靈會關顧每個人的死與生，但對來世的認識並不多。曾經有個薩滿推測說，人最終要與相愛者合而為一，但它的儀式象徵並不像安魂彌撒中的聖餐，暗示著與天主永恆之愛的合一。庫教儀式的象徵充滿死亡的美好與某種程度的希望，但對在彼岸等著亡靈的是什麼並沒有具體信念。無論如何，亡者並不會滅亡，家人會以儒教儀式定期祭拜他，甚至將來也可能在庫教儀式中將他召喚出來。

繼承禮：受召成為薩滿

韓國的薩滿體驗乃根基於大自然、部落、家庭與家族危機。無論如何，最重要的可能是薩滿的生命劇。與喪禮一樣具有戲劇性感動的是「繼承禮」（Naerim-kut），這個「繼承禮」會使人意識到受召啟蒙成為薩滿的個人危機。

這個召喚是以「靈魂病」為始，因其無法診斷的病因，使人易於相信自己看到在「繼承禮」中，超自然神靈在他自身與轉變性醫治上所作的一切。這個人可能有多年的精神錯亂與社會疏離的經驗，會夢到神靈，也可能無法分辨夢境與真實。她可能懷疑自己有成為薩滿的召喚，但她會因為這個召喚將使生活變得艱難而加以抗拒。無論如何，她最後會尋求「繼承禮」中的醫治之言與兆頭。曾有一位雙十年華的日本人來到韓國，為了庫教儀式以及一位年長的韓國穆丹。因為三百年前，據傳一位韓國少女不願為了政治因素嫁給日本人，而咬舌自盡，她充滿恨意的靈魂折磨著這名日本女子。庫教儀式在山宅裡舉行，以便與大自然中的神祇有所接觸，儀式自下午開始一直到隔天早晨。

在撒鹽以示儀式淨化之後，主祭的穆丹告訴這名女子，所有韓國與日本的神都會來幫忙。她召喚山神，並以綑綁在一起的五色旗（分別代表東、南、西、北、中）來卜卦，啟蒙者抽了代表好兆頭的黃色與紅色旗。在這個儀式的重要程序中，當她第一次經驗到神附身時，她看來精神振奮。她手持松枝與銅鏡舞蹈，然後站在一個象徵龍神居所的水盆上。在幾個程序中，她穿著附在她身上的神的神袍，主祭則扮演了好幾位與她互動的神靈，她並扮演初入啟蒙者的亡父，以激勵的預言性話語說：「很抱歉，我不是一個好父親，但我會祝福你，保佑你，給你長壽。」在某些儀式中，主祭變成山神，為初入啟蒙者受苦的一生而落淚。而其他時候，她跳著舞，把綁在長白衣上的結解開，象徵由過往的痛苦糾結中解脫。當初入啟蒙者繼續在禮儀中舞蹈時，氣氛變得輕快起來。

當主祭以慢舞來敬拜與長壽有關的北斗七星時，氣氛轉為莊嚴。她身穿白色佛教袍，口含一張折紙以免遭受污染，並保持專心靜默，然後她告訴啟蒙者：「求神寬恕你的過失。」她數著稻穀為她算命，單數表示好兆頭。然後她給啟蒙者稻穀吃，以及神的神袍，兩者象徵她們所完成的一切，穿著神的神袍表示神會為她的新生帶來力量。北斗七星藉著主祭的口告訴啟蒙者：「我會使你的生命更豐富，你要努力。」

「你若願意，登上刀梯」

當黑夜來臨，一位男性穆丹開始跳舞，把刀壓在自己身上以示神附身。然後他把玩儀式之餐所要用的豬肉。當扮演丑神Taegam時，他說：「我到了外邦，那裡的人民不認識我，但我很好，也吃得很好，在這裡我會想起許多的子孫。」

次晨，當主祭與初入者先後「爬刀梯」時，儀式達到高峰。主祭首先跳著可怕的舞，揮舞刀子，並把割草刀壓在她的雙手、小腿、臉與舌頭上。然後，她穿著精緻的中國將軍神袍，站在高架於油鼓上的刀梯，以含混的中式韓語說：「我到這裡來幫忙，我會帶給你的國家平安。」她把禮袍給啟蒙者，從刀梯上下來後，她把稻穀給啟蒙者和其他人。啟蒙者說她聽到神說：「你若願意，登上刀梯；但若你不願意也沒關係。若你願意，我會幫你。」她上了刀梯。下刀梯之後，她很喜樂地跳舞。神開了她的口舌，她幫人算命，大家也相信她算得準。不同於預備領洗者或晉鐸者，通常一名薩滿啟蒙者接受「繼承禮」，比較是為了尋求從多年痛苦中解脫，而非尋求與神合一。藉著把生活從痛苦折磨轉變為由她自己所選擇的祝福，是這個儀式的部分目的。

爬刀梯的高超技藝成為聖禮的徵兆。完成其所象徵的意義後，可把啟蒙者由軟弱、疏離的人，轉變為替神靈與群體做調停的生動聖禮。這項技藝是一種奇妙的徵兆，以神靈在她生活中的運作，將神靈轉變為群體的中心信仰。儀式本身的神蹟迫使人相信其偉大，因為它超越了生命的戲劇面，使人看到神的奇蹟，就像巴爾扎薩（Balthasar）說的，是「真實的神的一個徵兆」。

身為穆丹，你該做什麼？

在現代的「新薩滿主義」運動中，人們選擇去尋求巫術經驗；但傳統薩滿，如同基督宗教的司鐸一般，是被選的，被超自然存有所召喚。基督徒無法誠實地說受洗或晉鐸的召喚是真的，穆丹的召喚亦如此。她的召喚形式與神職人員不同，但其轉變則與《聖

經》所述的形式相同：超自然神靈因著痛苦與分裂而彰顯出完全與和諧。正如「先知約納的徵兆」，穆丹要承受從正常人的生活中死去的痛苦，並在為神與受苦者的服務中得到新生。最好的狀況是，她活出來的預言者生活，就如同巴爾扎薩看到的，是一個「在信仰上放棄任何整頓自己的企圖，在神聖的行動中使自己成為隨時待命的人」。我所教導的韓國神學生贊成一個事實：穆丹啟蒙時的痛苦經驗使她對其他人產生同理心，這與那些希望追隨耶穌的人是不同的。他們對啟蒙者在「繼承禮」中所作的承諾印象深刻：

主祭者：你會變成什麼？

啟蒙者：我會變成人民的穆丹。

主祭者：身為人民的穆丹，你該做什麼？

啟蒙者：我要為那些被虐待的受害者、遭受痛苦的人，以及身心焦慮、沮喪的人而生活。

有人問：「這是真的嗎？」美國一位受人尊敬的神修導師，建議用聖依納爵在《神操》中提到的分辨聖神在一個人身上的引導方式，來分辨穆丹體驗的真實性：「講授神操者應像一隻天秤，公平中正，並無意左右傾斜；為讓造物主與祂的受造者，受造者與他的造物主直接往還，進行無礙。」

可喚名的神至少二百七十三位

若一神論者想試著欣賞庫教世界，就必須面對其中種種神靈。可以叫出名字的神至少有二百七十三個，包括自然神、被奉祀的民族英雄、村神、屋主神與無形神，其中被庫教儀式普遍當作戲劇性表現的只有少數。若有人試著由一神論的角度來瞭解這些神，可能會把焦點放在其中某些模糊不清又無形的本質上。這樣的模糊不清始於一個事實，亦即中式韓文中「神」這個字，指的是神、靈或人心，而且如同韓文的名詞一般，單數型可以是指一個或很多個。有些神的名字只不過是一些普通的頭銜，像Taegam意謂「閣下」，其他的神則是數個神的混合體。祖母神的神話起

源是，她與Chesok——天上一個與北斗七星有關的光神併為一體。事實上，參與者祭拜被召喚的神，不太在乎他們是一個或許多個，或者來自天上與否。確實，他們可能不知道受召喚的到底是誰，就像虔敬的天主教徒在彌撒的特殊過程中，可能也不知道自己祈禱的焦點到底是聖父、聖子還是聖神。這樣的模糊不清或可證明，人對不可言喻的神性之本能意識。亞奎納（Aquinas）在「神的名字」中主張，既然我們不知道神的本質，那麼「越不確定他們的名字，他們就越有宇宙性與絕對性，也越可能適用於神」。藉著這個概念的相反邏輯，既然沒有一個名字或形式足以抓到神的本質，那麼就越多越好，而概念模糊的定義是其準則。

有些人試著以一神論來認識庫教的神，將其還原為天主Hanunim——天主教用來指稱《聖經》中的神的韓文名詞，而庫教通常稱為Okhwangsangje，也就是中國的玉皇大帝。聽說他會變成屋主神Songju、村祖靈神，或山神。事實上，庫教經常把中心放在山、樹木與「神柱」，並把行動歸向上天，可以證明這個想法。有一位薩滿曾說，有數不清的神都可還原為Hanunim，只是依據不同作用而有了不同的名字。她說的是與印度神祇有關的印度哲思，據說：「印度的一神論一直保有的信仰是，雖然神是一個，但祂顯示出來的是許多個神，其中任何一者都可視為某種形式的至高神而被祭拜。」庫教的祭拜者不認為他們的神是同一個神的不同顯現，也不認為他們是天上的全能者，神有許多差別，是多樣的存有者，能力與作用也有所限制。會關心這一切的是哲學家與神學家，而不是一般的庫教信徒。庫教神的多樣性比較是有關戲劇性的概念，而非哲學的抽象思想。

認識神，也認識自己

在與超自然神靈的戲劇性互動中，不論是基督徒或庫教信徒根本上所體驗的那位神，都不是來自天上。大多數的基督徒召喚「我們在天上的父」時，可能不會想天主是高高在天上，而是「我們生活、行動、存在」（宗17:28）都在祂之內的、無所不在的那一位。多數人體驗到的天主是一種個人的存有——聖父或耶穌，

而非是一種宇宙性的存有。某些庫教信徒可能藉著向上的指示性象徵，而體驗到宇宙性的神靈，然而他們是以個人化的儀式來與神靈互動。

聽說藉著與各種不同的個人化神祇接觸，人類不只可以認識神，也可以認識他們自己。他們這麼做是因為每一位祭拜者「承受著個人的印記，個人的面容」。的確，在神話的心理狀態中，「人唯有在他的神面前顯示自己，才能認識自己」。就如同先前提及的告解過程，這個過程有助於個人認同。韓國的神不像十字架上的基督、天使報喜中的聖母，或慈悲的佛陀一般，是默觀的對象。召喚三星祖母，請她保佑兒童的弱小生命，可能讓庫教的祭拜者因而瞭解到他們自己是關心生命的人；而召喚被棄的公主來引領亡者走向平安，可能會使他們更懂得珍惜個人與家族的關係。透過丑神Taegam，他們則培養了玩耍的知能。

庫教信徒不會尋求與神靈長久的合一。若穆丹珍視與「祖父」的個人合一，她會每天在自己家裡祭拜他，但是祭拜者通常只是為了與這個儀式相符的目的而尋求與神靈的短暫接觸，然後他們就會把神靈送走。

這些神也不是全能的存有或至善的模範。庫教的神不會說：「大地四極的人！你們歸依我，必能得救，因為只有我是天主，再沒有另一個。」（依45:22）庫教信徒也不會說：「天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內。」（若一4:16）韓國的地理、種族、語言以及宗教都是獨特的，庫教的萬神殿供奉的雖然包括天神，但主要是那些在韓國原住民地區的神祇，他們成為有限的效法典範，也提供有限的照顧。因此，庫教不會為了成為全球性宗教的理由，而引發對異教者的戰爭或屠殺。庫教的神就像雅威一樣，是「畏懼的對象」。「由天主那裡來的惡神」擾亂了撒烏耳（撒下16:15; 18:10）；而三星祖母則帶來死亡的威脅。但是，認為神靈窮凶惡極則是大錯特錯，他們既非全惡，亦非全善，他們的行動也不是只向善的力量唱反調。就像一般人類，他們只是單純地表達出關心與煩人、滿足或不平。

耶穌比喻中的窮寡婦

穆丹就像在耶穌比喻中的窮寡婦，諸如：卑微的自我奉獻和熱心的服務、活潑的神靈所轉化的精神、當神靈臨在時引人發笑戲耍的技巧，以及藉著分享來潔淨他人的預言能力。圖片提供／林富士（本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年6月）



人對惡靈的意識發展到最終時，需要察覺到我們被罪捆綁，並且要確實地認罪。在這個階段，我們繼續利用耳濡目染與約束的各種象徵，並以律法與刑罰的象徵加以補充。《聖經》中有許多審判與懲罰的描繪，但具有許多不同的意義，而且根據天主的憐憫，強調祂愛的寬恕多於罪人的罪過。庫教的喪禮也引用律法與刑罰的象徵，但是從佛教抄襲而來，並為死神的使者加上了可笑的小丑遊戲。他們對罪惡與懲罰的焦慮，比起對恨與不潔的關係，比較少被整合在庫教的觀點中。恨給人帶來束縛，不論人是否有罪；而「解結禮」即是為了達到釋放的效果，不論人是否有悔改；同時，如同一位薩滿所說的，除了惡名昭彰的罪人難逃永恆的刑罰之外，適當的儀式最終將釋放一切。

一位虔敬的韓國天主教老祖母有一次說，她對自己的罪感到遺憾，然後她又加了一句：「生命就是罪。」她對罪與內疚有著單純的認識。數世紀以來，基督宗教的道德詭辯與她擦身而過。無論如何，她說出了韓國人對罪在人內心運作的模糊認識。這與超自然神靈的模糊表象，以及未加詳述「彼岸」的可

能生命有重要關係。庫教儀式反應了韓國人畏於清楚區分不同領域的人性經驗的傾向，韓國人認為尊重他們的奧祕可能會比較好。在嘗試認識韓國薩滿體驗時，若缺乏對存在於基督宗教與薩滿體驗中心的超自然神靈、惡神，以及人之間奧祕的平衡觀感，想要分析澄清通常無法獲致太大成果。

虔敬的穆丹對他們與神靈互動的體驗沒有疑慮，而基督徒對與天主、基督或聖神的互動也沒有疑慮。比起聖依納爵在《神操》中所擬定的分辨神類（第6, 8, 313號）更具體的是，穆丹花了自己大半人生分辨她生命體驗的意義，以及在她與委託人的生命劇中有關神靈的運作；雖然，有時她可能過於受到庫教眾神吸引，而影響了對天神的注意。無論如何，她就像在耶穌比喻中的窮寡婦（谷12:41-44），她能給的很多，諸如：卑微的自我奉獻和熱心的服務、活潑的神靈所轉化的精神、當神靈臨在時引人發笑戲耍的技巧，以及藉著分享來潔淨他人的預言能力。

■ 女性與

神性的疊映



在本書的第二部分，我們與讀者一起問道：女性的祈禱體驗或是宗教體驗有什麼特色？神性高於人性，但我們應該如何瞭解神性中的「男性」與「女性」？從「女性」探索「神性」，是否能夠讓我們更接近「受造的本源」？

「女性的視野」轉化我們的宗教教義、宗教組織如教會或佛教團體，以及心中的「神觀」。從女性探索神性的初衷，並非要挑起兩性對立，而是寄望從深刻的對話與激盪中，讓我們共同描繪寓居於我們內在的神性本質。



9. 以女性解讀神性——平路與魏明德的對話

在文學與藝術中，我們表達，我們感知，我們創造；
在宗教體驗中，我們了悟，我們詮釋，我們探向自身
受造的本源；

而在對話中，我們將更接近彼此，更接近「祂」，
而男與女、死與生、強與弱的對立終將逐漸化解……

撰寫 | 沈秀臻 攝影·畫作 | 笨篤

魏明德[以下簡稱魏]：神是誰？有沒有神？為了能夠接近神，必須要從人的體驗出發，例如誕生、痛苦、死亡等等。人的體驗包括男性與女性兩個角度，對於瞭解神性，不同的性別是否有所影響？還是兩者觀看的視角最終是相同的？這是一個值得探索的問題。一般而言，不管在哪一個宗教，女信徒都比男信徒來得多，而且來得活躍。在教堂，我們見到的女性基督信徒比男性多；就佛教而言，在台灣，比丘尼占了佛教出家人百分之七十的比例；我們也知道在許多宗教中，祭祀或尊崇的對象以女性的身分出現，例如無極老母、聖母瑪利亞、觀音、媽祖等等。然而，大多數的宗教領袖卻是男性。雖然我們說神超越性別，但是我們也看到很多神的肖像是以男神為主。

面對這麼多男性與女性的差異，我們是否能夠更深一層去瞭解女性的體驗，以幫助我們更接近神的本質與本性？因此，第一、我們很想知道女性的祈禱體驗或是宗教體驗有什麼特色？第二、女性在宗教架構或是宗教生活中，是否需要擁有更多的權力？第三、在描繪神的肖像中，我們應該怎麼看待男神多於女神的現象？

也許一開始，我們可以從自己的體驗談起。當您還小的時候，有沒有接觸宗教的體驗呢？我聽過有些台灣女孩子說，她們很害怕到台灣的民間廟宇，因為門口有很多長鬍子的門神神像，因而覺得那是男性的世界。相反的，當她們進入佛寺時反而覺得很自在，覺得那是自己的世界。以一個女性接觸宗教儀式的過程中，不知您是否有相關或類似的體驗？



女神的形象接受人性的軟弱

平路(以下簡稱平)：我不直接回答這個問題，但我想從兩個層次來談女性與神性。就現今的宗教結構來說，我們常用人世的結構去想像神的世界。不論是哪一個宗教，基督宗教的教會、漢民族的信仰或是佛教中，對女性很容易充滿偏見、誤解，對女性的神職(神職在此指的是神的形象或是神職人員)也充滿誤解。像《聖經》伊甸園有關夏娃的故事，其實是按照後來社會結構對女性的偏見來解釋女性的本源、原罪與蛇的關係；佛教當中後來的比丘尼重新去探索自身的地位，中世紀有迫害女巫(Witch hunt)等等。神職中有威嚴的都是男性，而女性當中感性的、情緒的、柔情的那一面往往被壓抑。信仰是接受自己的軟弱、脆弱(vulnerability)：這也是救恩的意義。對我而言，女性的神職就是讓我們更加表達出自己的軟弱，不論是聖母、觀音或是媽祖的形象都是如此。自己的軟弱可以被接受，對我來說就是救苦救難廣大的慈悲心，讓我們可以用情緒的、直覺的、感性的方式去表達，也知道自身的軟弱是可以被接受的。

以人間結構形塑神的個性

在宗教的傳承中一直都有權力的競爭，在宗教的演化裡，有關軟弱的部分很容易以二元形式對立起來。應該做的事，以及接受自身的軟弱，本來應該是一體的，卻刻意被分開成二元對立起來的經驗。上帝常常是個嚴父的形象，祂會生氣、報復、憤怒。這可能是為了反映人間的結構，結果嚴父中比較慈悲的那一面就被剔除了。當我們進入道教或是某些佛教的廟宇，常常見到門神之類的，其形象往往是很嚴厲的。今日我們共同的創造(創造等於反省)，往往是藉由藝術、小說、電影、文獻等方式，把所謂女性的部分，也就是容許人們接受自身軟弱的這個部分重新找回來。而這個部分——也就是女神崇拜所代表的這種慈悲，得以

女神的形象接受人性的軟弱，不論是聖母、觀音或是媽祖都是如此。(本圖原載《人類論辨月刊》，2005年5月)

重新納入宗教當中。《達文西密碼》(Da Vinci Code)就是把這個被刪減掉的女神信仰加回來。又譬如我很喜歡的導演史柯西斯(Martin Scorsese)所拍攝的《基督的最後誘惑》(The Last Temptation of Christ)，呈現了耶穌軟弱的一面，就是把原先被忽略的特質重新予以強調。最近很多神學的研究，包括《時代雜誌》所引用的資料，也在把聖母瑪利亞在歷史上被忽略的位置重新找回來。

如果我們往未來看的話，希冀以後在呈現神性的時候，能夠破除男與女的對立，權力與臣服的對立，把人間的結構縮小，回到直覺感受的部分。如此，才能破除二元論——光明與黑暗的對立，生命與死亡的對立，包括男性神職與女性神職中間的區別。其實，神的恩典裡面一定有恩有慈，慈就是慈悲，也就是一般女性神職的形象所代表的意義：接受人性共同的軟弱，生活在其中，並創造共同的意義。

開啓詮釋《聖經》的新方式

魏：的確，您所謂的慈悲，也就是接受人性軟弱的一面。從另一個角度來看，信仰也是全身投入未知，全然接受、全然給予，同時接受事情的來臨。這樣看來，信仰有其比較「女性」的一面。此外，天主按照自己的肖像，創造了人。然而，祂所創造的一男一女，都是祂肖像的一部分。因此，天主有一體性，但祂的多元性由一男一女表現出來。天主超越男性與女性，但是由我們的性別，也可以找到祂的肖像。再者，您談到〈創世紀〉第二章有關夏娃的故事，我認為這是一個詮釋的問題，也許女性詮釋的方式和男性詮釋的方式就會不一樣。我們知道神話都有其象徵性，而且這個故事的內容比較複雜。蛇引誘夏娃吃蘋果，夏娃拿蘋果給亞當吃，結果夏娃和亞當都吃了蘋果，其中有蛇的引誘，夏娃被引誘，又引誘亞當，亞當的順從，到底是誰的錯？沒有人願意負起責任，這就是真正的原罪：這也就是說每個人都必須負起責任。現今所謂的女性敘述(Narrative Feminity)，是女性解釋神學的方法，也是進入神學門口的一種方式。

創作提供了重新解釋的方向

平：如果用女性的角度解釋的話，夏娃顯然更好奇、求知、更有創意，她會去問問題，想知道更多的東西，比較起來亞當是很被動的。當然也有不一樣的解釋，就像我剛才所說的，文學、電影、小說提供了我們重新解釋的基礎與方向。但是，就我的理解，《聖經》本身其實是按照當時人間的規範所寫的書，因此我們討論信仰的本身應該是超越經典的，我們討論神性的範圍應該比《聖經》還要寬廣、豐富才是。

魏：《聖經》的故事等於打開一條新路，讓我們可以用比較多元的方式去解釋。

女神的暴力

平：若我們再更深一層去探討，我不太能同意女性神職代表的意義只有慈悲。如果我們看希臘神話的女神狄美特(Demeter)，她的女兒普瑟封(Persephone)被冥神搶走，成了冥后。狄美特女神因為女兒被搶，她就讓大地乾枯，沒有四季。最後冥神只有讓步，於是普瑟封六個月待在冥府，六個月回到人間。這個神話故事並沒有其他故事那麼流行，但是讓我們看到女神是會威脅、生氣、憤怒，不但展現暴力，甚至具有毀滅性。我相信在原始宗教裡，男神與女神是沒有分別的，都有同樣的個性。我覺得男女的界線大都是人為的，除了生殖的分別之外，其實我們心中都一定有男性的部分，也有女性的部分。

誕生的奧祕

魏：您剛提及冥后的母親很重要，因為她是大地之母(The Mother of the Earth)。男神宙斯在希臘神話中反而比較愛玩，一直找女神談戀愛，一點都沒有嚴厲的形象。而在原始宗教裡，神的符號都是女性的符號，因為最奧祕的是誕生。

天主創造天地後，放棄了祂的全能，留白讓人類自行去創造。祂與人的關係並不是權力的關係，而是自由的關係。〔本圖原載《夜搏：笨篤中法詩畫集》，2003年〕



從男女本質到父母的角色

若我們從象徵的角度來看，這就牽涉到本質與角色的問題。從基督宗教來看，若我們討論到神，我們會說「天父」，父的象徵可能會比較重要，基督常說「我的父」。有一個解釋是父子關係比較能保持適當的距離，給予孩子長大的空間。若我們拿父子關係與母子關係來比較，父子關係往往保持著比較大的距離。反過來說，母子關係，因為母親懷胎、子女吸吮母乳的緣故，母親可能比較不知道如何離開下一代。在歷史的發展過程中，某些母神宗教反而不給人神關係保留空間，就像母子之間的關係。嚴父的形象是一種壓迫，慈母的形象有時候是另一種壓迫，讓下一代沒有發展的空間。因此，這並不是男女本質的關係，而是對孩子的角色，人與神之間應該維持怎樣的關係，讓人與神可以自由地來往？父母的角色如何影響子女？孩子要如何自由地長大？人與神如何合一，而能讓人保有自己的特色？一體與多元，這就變成了很重要的課題。

人被創造是為了創造

平：就您剛才說的父子關係與母子關係，我有一點疑問。您剛提到的母子關係容易分不開，父子關係容易留有空間。其實，我覺得這可能也是社會對女性的一種壓迫，讓母親依賴兒女，母子關係才會變得嚴密不可分。我覺得這是人為的，因為把女人關在家裡，長久的規範下來，女人只有更依賴自己與下一代的關係。我認為父子關係與母子關係都可以保留其空間、距離：如果我創造了你，我應該讓你有更多的空間去創造。上一代與下一代如果沒有空間，那就不是愛，黏密造成的壓迫是很可怕的。

人神關係藉由親子關係反映

魏：基本上我同意您的看法。但人與神的關係還是藉由親子關係反映出來：如何與神在一起，同時在神內感到是多元的。這樣一體中的多元是很不容易的。所以我很想知道父親與母親的角色終究是完全一樣的，還是會有父親與母親的區別？

孩子讓父母反省自我

平：我覺得這是奧祕的一部分。許多累積的社會規範讓我們看不清楚真相，妨礙我們去聆聽心中的直覺。當父母親的體驗真正的意義是給我們一個機會，反省原先生命的不足，我想這是最大的財富。有了小孩以後，讓我們更清楚看清楚自身原本的侷限與困難，孩子給我們機會去更深刻地反省自己的角色。因此，我們不是他們的模範，他們才是我們的模範，因為他們比我們更接近生命本身，更有生命直覺的力量。也許我們本來很清楚自己直覺的力量，但後來有太多的群體的自以為是，直覺的智慧反而消失了。孩子會讓我們知道自己原本的直覺力量，會讓我們知道我們原先是什麼。

神的愛亦父亦母

魏：我想這需要我們發揮自己的想像力，讓我們調整看待神的肖像的方式。如果我們說神不是父，也不是母，這也是不行的。這樣等於在簡化我們看待神的方式。

在《聖經》中，我們可以讀到一些章節，耶穌自喻為母親，例如在〈瑪竇福音〉中，耶穌說：「耶路撒冷！耶路撒冷！你常殘殺先知，用石頭砸死那些派遣到你們這裡來的人。我多少次願意聚集你的子女，有如母雞把自己的幼雛聚集在翅膀下，但你卻不願意！」[瑪23：37]

在《聖經》中，〈舊約·依撒意亞〉第四十章到第六十六章是以母性描寫神性最多的段落。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2005年5月）



一般來說，〈舊約〉中對神的形象比較保留父與母共存的想像，而〈新約〉中大多以父的形象居多，耶穌最常說「我的父」。〈舊約·依撒意亞〉第四十章到第六十六章是以母性描寫神性最多的段落，特別在第六十六章，天主說：「她的乳兒將被抱在懷中，放在膝上搖擺就如人怎樣受母親的撫慰，我也要怎樣撫慰你們，你們必要在耶路撒冷享受安慰。」[依66：

7-13]天主還說過：「即使一個母親可以忘記自己的小孩，但是我自己也不能。」[依49：14-15]

人為的刪除

平：我認為〈新約〉可能是經過大力修改後的經典，在〈新約〉中也許耶穌曾經說過：「我的母」，但後來被刪除了，就像耶穌與許多女性的關係可能都被刪除掉一樣。

樂見成長後的分離

魏：耶穌常說我的父在天上，我的母親瑪利亞在地上。討論神性的男與女，可以豐富我們對神性的思考。我回到您剛說過每個人都有「父」與「母」的部分：我曾經當過大學生、年輕人的輔導，但是我還是比較發揮「父」的角色。我感覺到快樂的時候，是他們成長之後離開我，當他們不再需要我的時候，他們就可以去幫助別人。記得以前輔大神學院有一個老神父，因為他很溫柔，很懂得關懷、體貼人，所以大家都叫他「高媽媽」。媽媽這樣的稱呼，讓我覺得很感動。我不太知道如果是修女，或者以女性的特質去輔導學生，是否會體驗到與我同樣的「分離」的快樂？

分離中有苦有樂

平：我也喜歡看到人的成長、離開，因為基本上我相信我們與孩子的關係本質上是分離的。分離才是真正創造另一個生命的意義。然而，我有很強烈依戀的欲望，我喜歡養狗、抱狗，因為狗很依戀我。這是我容忍自己接受自己的軟弱，我知道自己不夠強。但一個男人除了面對神，若要在社會上表達自身溫柔的一面、軟弱的一面，這是比較不容易的。作為一個社會化的女性是比較容易的，女人可以抱狗、親貓，和狗狗睡在一起，但是一個男性自小被告知這樣太不像男人了。若要回應您的問題，我想女性同樣會感到「分離」的快樂，但是女性在「分離」這樣的時刻，表達自身的軟弱是比較可以自然流露的。

魏：的確，在分離的快樂中還是會有一種痛苦，如果沒有痛苦的話，也表示我不夠喜歡對方：與人分離沒有想像中那麼簡單。在華人社會當中，男人要表達自身的軟弱確實很不容易。



權力讓人無法表達軟弱

平：華人社會的男性很難表達自己的軟弱，尤其很害怕談死亡的問題。特別是傳統上的夫妻在相處的時候，丈夫對死亡的恐懼，對於某些超越性與哲學性的問題，往往是作妻子無法參與的。夫妻感情越好，卻越無法談論這些話題。這在夫妻關係中就會形成某種阻塞，這是因為丈夫要做一個男人。

魏：您提到欲望，其實很多男性的欲望就是權力。即使在宗教架構中，也有不少神父或是和尚都在尋求權力。這樣一來，信仰就會變成權力的工具。

平：一旦有了結構，教會的人在表達自身的軟弱時就有更大的困難。

教宗樹立無為的典範

魏：我不知道教宗是否這兩天會過世[編按：兩人對話時，教宗若望保祿二世正處於彌留狀態]，原本我的想法和許多人一樣，是否他應該先行辭職？是否他應該說，以我目前的狀態，我無法當教宗？可是後來我發現，幾個月以來，他以另外一個方式當教宗：我是病人，我等待死亡，我面對死亡，我以無為的態度當教宗。我代表全世界的病人，雖然現在的我無法進行教會的改革，

但是以無為的態度當教宗也是當教宗的一個方式，代表了人類與神的一種關係。他的作為打動了許多人，讓我們瞭解宗教架構不只是權力而已。我們常說全能的天主，其實就是放棄所有權力的神。在〈創世紀〉中，天主創造了第七天：「這樣，天地和天地之間的一切點綴都完成了。到第七天天主造物的工程已完成，就在第七天休息，停止了所作的一切工程。」〔創 2：1-2〕祂放棄了祂的全能，留白讓人類自行去創造。因為祂與人的關係並不是權力的關係，而是一個自由的關係。

受訪者簡介

平路

平路，本名路平。小說家、專欄作家。關心面向及於社會、文化、人權、性別等議題。台灣大學心理系畢業，美國愛荷華大學數理統計學碩士。曾任中時晚報副刊主編、中國時報主筆，並曾在台灣大學新聞研究所與台北藝術大學藝術管理研究所任教。2001受聘「無任所大使」，2003-2009，出任香港光華文化新聞中心主任。重要著作包括長篇小說《行道天涯》、《何日君再來》，短篇小說集《凝脂溫泉》、《禁書啟示錄》等，散文集《讀心之書》、《香港已成往事》等，與評論集《女人權利》、《愛情女人》、《非沙文主義》等。最新作品為長篇小說《東方之東》（聯合文學，2011）與短篇小說集《蒙妮卡日記》（聯經，2011）。

10. 女性神學的思考進路

古云「牝雞之晨，惟家之索」，意指女人當權，家敗國亡。數年前英國聖公會的集體改宗事件，乃因祝聖女性主教之故……

基督宗教何以「厭棄女人」？「女性神學」又如何影響基督宗教？

撰文 | 黃懷秋

某一次有人問我，為什麼有女性神學，卻沒有男性神學？我笑說：自古至今，傳統中所有的神學，不論做神學的人是否意識到，也不論他是男是女，都是男性神學。

女性神學的文化背景

這樣我們或許可以瞭解，為什麼女性運動雖已歷經百餘年，至今還有這麼多誤解？為什麼女性神學常常不獲教會的認同？又為什麼它們經常十分極端，反叛，甚至不通情理？而女性神學家們為什麼不能平心靜氣地說話，而非得語帶嘲諷？為什麼這麼多女性寧願從教會出走，或投入女神的懷抱？這許多為什麼，其實都必須從女人長期、卻又不察覺地承受文化的暴虐說起。

從國小開始，我們就被灌輸「爸爸看書報，媽媽忙打掃」這一種和睦而刻板的家庭形象和性別角色。教會中的神「父」，就如同家庭中的爸爸，是男人的「專業」，而修女們則是神父的「助手」(就如同神在創造女人時，命夏娃要做亞當的助手)。在一段很長的時間裡，女人和所有稱為「聖」的事物(如聖祭、聖體、聖爵、甚至聖詠團)都無緣。前幾年，英國聖公會有人集體改宗天主教，竟是因為教會要祝聖女性主教的緣故。

以女性自覺為思考路向

那麼，究竟什麼才是女性神學？消極地說，女性神學之名，不是由於它的研究對象，也不是由於從事研究的主體。換言之，它不是以女性為題的神學(如『聖經中的女性』)，也不是由女人所寫的神學(如《七寶樓臺》的作者雖是女性，卻不是女性神學)。積極地說，只有源自女性自覺，富含女性意識的神學作品，才是女性神學。

女性神學為各種學科的一種視角，一個思考的路向。本圖為天主教聖者聖本篤(St. Benedict)和他的妹妹聖嘉嘉(St. Scholastica)。(本圖原載《人類論辨月刊》·2005年5月)

女性神學源自作是女性的同時，另外一半人類，種差別。這種差別而來的各種與愛應存在於以愛為之中。但理想卻這些制度不僅倖免，甚至是出禁令(如女人在公言)，並成為社會的根源。此一發現死水，將人們素的社會習俗(例冠夫姓)，以及的性別意識也



者的女性自覺。作者在意識到自己也意識到自己和那稱為「男性」的在社會、文化、以及家庭中的種別，以及由此差別相悖的制度，不名的基督教會與事實相反：在教會中無法於神聖之名的開場合不得發上各種相應制度彷彿吹動了一潭來視為理所當然如出嫁的女人它背後所隱藏揭露出來了。

「神學」其實是一個籠統的名詞。在神學之下，還包括神論、基督論、教會論、禮儀論、聖經論...等學科。女性神學並不是這些學科中的一門，否則，它便與神論、基督論等等平行學科無關了。反之，它是進入各種學科的一種視角，一個思考的路向。傳統中，各種神學不僅由男人所寫，他們寫作的角度，因著他們生活在父權的世界，而理所當然地以男性為中心。例如稱上帝為「父」，稱犯罪的、忘記天父恩情的以色列人為「淫

婦」，而耶穌是上帝的「兒子」，他把教會[女性象徵]交託給他的男性門徒來治理。約在一九六〇年，這種以女性自覺、女性自主、或男女平等、男女同是上帝形象的角度為思考路線的神學，就像平地一聲雷，劃過沉寂的長空。作者們[有男有女]沉思教會中各種有關神、基督、聖靈、或崇拜等等的教導，他們問：這些教導是否真正符合基督所許給普世人類的福音？答案既是否定的，他們乃開始建構另一幅更符合人性的、視女人與男人同為救恩對象的神學景觀。

婦權／婦解運動的催生

經過漫長的黑夜，女性神學就像母親子宮裡待產的胎兒，感受臨盆的驚喜。他的待產期歷經二十個世紀，尤其在最後的一個世紀，更經過兩次催生的陣痛——兩波女性運動預備了它的誕生：第一波稱為婦權運動[woman right movement]，第二波稱為婦解運動[woman liberation movement]。

第一波婦權運動[約為一八五〇至一九二〇年]，訴求的是女性人權。這些人權包括女人可以擁有自己的財產、自己工作的收入[在當時是歸屬丈夫所有]、離婚後監護自己子女的權利[而不必然歸給丈夫]，此外還有更基本的受教育與就業的權利等等。今日婦女們唾手可得的權利，在十九世紀的歐美，竟是拒絕給予婦女的。很多可敬的女人[當然也有男人]為女性的人權奔走，他們當中有很多是宗教人，其中有傳統信仰的宗教信徒，也有反傳統的宗教異議人士，他們加入婦權運動的目的也不太相同，但是，為女性爭取自由的心願卻把原本分崩離析的他們，緊緊地繫在一起。到了十九世紀末，在各種毫無聚焦的訴求中，終於有一件事凝聚起各界的共識，那就是婦女的投票權。而這個共通點，在十九世紀初期，卻是大家連想都未想過的。

十九世紀，連最起碼的養兒育女權都可以被人名正言順地剝奪的時代，有一位非常有遠見的婦女，也就是開啟美國婦運歷史的史丹頓夫人[Mrs. Elizabeth Stanton]，是她先覺察到投票權對

女性神學一方面直接表現了女性對自身的宗教反思，另一方面也向世人展示出，這兩波女性運動在宗教的洗禮下在靈性上的深化和發展。（本圖原載《人類論叢刊》，2005年5月）



女性人權的重要，意即女性作為一個受法律所保護的「人格」(person)的意義。不僅如此，史丹頓夫人更是一個世紀之後才登場的女性神學的先驅。她雖然沒有受過神學教育，卻幾乎獨力完成了史上第一本女性聖經詮釋：《婦女聖經》(上下兩卷，1895/1898年出版)。不過也因如此，她幾乎與所有女性團體交惡，因為在別人看來，她只是個口吐狂言、惡意攻訐神聖教會的反神論者罷了。

解放自身，分享神聖

投票權終於獲得通過了，一切又回歸原位。大部分女人還是過著和往日一樣的生活，法律上的平等不僅不能在社會中完全兌現，女人仍舊默默地接受傳統社會所分派的性別角色：所謂的賢妻良母。換言之，大多數女人的心靈還未獲得解放。

「解放」(liberation)一詞，在西方思想中與「救贖」同義。人必須從罪(倫理的惡)與惡(罪的結果)的困境中被解放出來，而一個不合理、不正義、單單以男性的滿足為依歸、而必須犧牲女人福祉的社會是一個尚待救贖(解放)的社會。但是，更需要被救

贖的還是女人自己：她們必須主動地站起來，注視自己的獨特性和價值，意識到自己身為女人的榮耀。這種榮耀是創造者天主在向她們吹「氣」，把自己的「靈」賜給她們的時候，所賦予她們的。另一種說法是，她們和男人一樣都是「天主的形象」(image of God)。而身為天主的形象，女人也和男人一樣，必須努力地繼續祂創造的工程。這是女人無可推諉的責任，也是她從創造者天主分享到的神聖：創造自己，定義自己。什麼時候她敢於聆聽自己內在的聲音，詮釋自己的渴望，追尋自己的理想，規劃自己的前程，並回應天主在她心中發出的召喚，她才是一個成熟的女人。那時，她才真正地獲得基督在十字架上為她爭取到的「解放」。

女性神學在這一波婦解運動(約自一九二〇年開始)的催化下誕生。它一方面直接表現了女性對自身的宗教反思，另一方面也向世人展示出，這兩波女性運動在宗教的洗禮下在靈性上的深化和發展。它正式思考人——包括男人和女人，與三位一體的上帝的關係，還有上帝透過在世間各種具體的事物(團體、經書、禮儀、崇拜)的各種顯現方式。

對男性神聖象徵的批判

當然，女性神學無可避免地反思神的問題，尤其是聖經中各種神的象徵。熟悉基督宗教經典的人都知道，聖經中的神聖象徵清一色都是男性的，其中「父」更是男性中的男性。尤有甚者，這些男性象徵已經不限於文學的意義，在一般人心中，它更有著本體論的意義：神就「是」父，祂是個「男性的神」。而「男性」在此有兩種詞性意義，第一個是形容詞，第二個卻是名詞。前者形容神的性別(雖然神並沒有性別)，後者則指明信徒的性別(雖然普世的神，祂的信徒應該也是普遍的)。這一個男性的神，或者應該說：這一個被男性社會所製造出來的神，正是基督宗教兩千年來以女性的人權為祭奠之物所供奉出來的。這個神，除了製造順服和犧牲，和女人還有什麼關係？



神聖之奧祕與不可述說

再者，女性神學也從另一個更廣大的進路思考天主。通常，她們會混和著傳統神學(或密契神學)的肯定之路(via positive)和否定之路(via negative)，強調象徵的象徵性、多元性和容納性；另一方面，則是神聖的不可述說性、隱蔽性，甚至黑暗性。最後，還有神的超越性(transcendence)和內在性(immanence)。女性神學常會用多種象徵來述說神，並且強調這些「只」是神的象徵，意即在說「是」的同時還要說「不是」。換言之，它強調神的絕對奧祕，以及人類語言的侷限。不過，女性神學卻並不因此與神更為遙遠，反之，它比傳統神學更體會到神的親密和內在。因為，神固然不可以概念述說，卻可以內在感知，祂「肉身化」(incarnate)作地上塵泥，甚至進入最不

神聖的俗世。換句話說，傳統二元對分的聖/俗世界，在女性神學中不再視為理所當然。女性神學家可以感照到在世界，在大地(在傳統天地的對立下，地是俗的，以女性為象徵)，甚至在人身中的神聖。她們的天主不假外求。在宇宙(包括大宇宙和小宇宙——女人自己)的循環變換中，她們看到生命的變化，和存有在這變幻中所顯現的無限能力。

「存有的能力」(Power of Being)——保羅·田立克(Paul Tillich)在他的《系統神學》中這樣稱呼上帝，而神的其他名稱，如創造者、全能者、甚至基督……都只是作為「存有能力」的上帝的象徵。對女性神學家來說，此一永久(以永恆者為象徵)戰勝空無(以全能者為象徵)和非存有(Non-Being)的「存有能力」，

2005年5月
《人類論辨月刊》
對奧祕，以及人類語言的侷限。(本圖原載
女性神學強調神的絕
對奧祕，以及人類語

也許更是她們所需要的。和傳統神學的上帝不同，這位神是她們在真實生活中經驗到的，而不是抽象地思考出來的。每一個人都可以經驗到他們心中的上帝，只要他們不放棄實存的生活，不把「虛無」假裝為實有，他們便會碰觸到自己內心的動力，那和他們一體、寓居在他們心中的上帝。

超越二元對立的靈修

而作為宗教的信仰者，女性與神聖接觸的方式，和男性是否有根本的不同？答案是肯定的。由於女性神學擺脫了傳統神學的二元分立(天/地、聖/俗、男/女)，神聖不僅是超越的，也是內在的，這一種內在的神聖經驗讓女性神學家更肯定自己，更肯定世界，也更肯定他人。因為，人無須藉否定自己來討上帝的歡心。



換言之，接觸到心中神聖的女人必然懂得生活，那是一種不向命運低頭、有自信的生活方式：信任自己可以過一種獨立的生活，也信任自己是團體的成員。如此，女性神學不僅在自己身

上，也在鄰人身上、在自己與他人來往的過程中發現天主臨在，別人也和自己一樣是神聖出現的場所。世界原是不可見的上帝的「聖禮」[sacrament, 或『聖事』]，宇宙萬物都顯出天主的面容，都向人透露神聖的訊息，告訴我們如何度一個更肖似基督的基督徒生活。這是一種整體的靈修，它不排斥身體與世界。身體，在傳統神學中甚少提及，女性神學卻發展出身體的靈修，甚至情愛的靈修[erotic ethics]。

女性神學擺脫了傳統神學的二元分立(天/地、聖/俗、男/女)，神聖不僅是超越的，也是內在的。(本圖原載《人籟論辨月刊》，2005年5月)

生態與社會公義的實踐

另一方面，女性靈修亦傾向實踐，尤其是生態和社會公義的實踐。這與它們的神聖觀念亦不無關係：我們怎能在參與或默許人們踐踏大自然、或其他弱小生命的時候，仍然稱為「神聖的」？不過，女性神學著力最多的，還是如何不從被虐者轉為施虐者，如何不以邊緣人的身分把別人推向邊緣，如何真正從苦難的歷史中學習，不讓它再度重演——重演在比自己更邊緣的人身上。上文曾提到女性神學源自「女性意識」，但什麼樣的「意識」才算是「女性意識」？有那一個「女性」的意識不是她自己個人的意識？若是如此，誰可以用自己的女性意識來要求別人？或作為判斷別人是否具有女性意識的標準？

誰才有「女性意識」？

這一種普遍女性的迷思本身，正是一種強勢的侵略行為。但是自認已經達到女性自覺的女性神學家們，卻常常有意無意地和她們強勢的父兄一樣，強迫別人和自己相同。在美國這種多元主義的國家裡，黑人女性最易感到的壓迫，其實並非來自黑人男性，而是來自白人女性。因為白人女性從自身經驗出發的「女性意識」(如：女人自己站起來)，常常不是黑人女性所最需要的。在我們身邊，類似的情形也屢見不鮮：擁有高學歷的女人，憑什麼說別人(例如在本堂神父身邊忙進忙出的媽媽們)沒有女性意識？獨當一面的女人有女性意識，這是人人都知道的；但是忍受丈夫的外遇、艱苦養育兒女的人到底有沒有女性意識，又有誰可以審斷？至於那些追求自己幸福、不任婚姻擺佈的人，又或者那些放棄自己前程，為家人、父母、甚至不相識的人默默奉獻的女性，我們就更難評斷了。

總之，一種普遍的、方便的，用以衡量女性意識的策略，在多元主義的二十一世紀，都不再生效。只有真正的尊重，尊重別人的異質性與獨特性，才是女性主義最最需要學習的。

11. 男性·女性·神性

神是男性，還是女性？

對神性的不同詮釋與感悟，

能否使我們更逼近「神」的真實面容？

撰文 | 魏明德 翻譯 | 陳太乙

當我們面對「神」，身為男人或女人是否極為重要？就某些方面而言，答案顯然是否定的：男人與女人共享同一個人世，我們出生、死亡、患病或健康、富有或貧窮、行善或作惡……這些便是最基本的現實，對男女兩性而言並無不同。況且我們都瞭解：無論神以我們所知的任何一種面貌顯現，祂必然超越性別差異。換言之，神既非男亦非女，神不受人類有限生命之約束……

「祂創造了男人與女人……」

然而，我們心中隱約明白，「性別」與我們的天性仍存有某種關聯。關於這一點，〈創世紀〉的說法頗為神祕：

天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。[創世紀1：27]

以上這段文字可以多種方式闡釋：一是強調神以自己的形象及外貌造人，並強調此乃精華要意所在，但我們也可以著重另一個事實：神依據自己的形貌創造出「男人與女人」，男人與女人這個整體披顯神的形象。換言之，男人和女人各自表達出神的某些部分，卻也以男人加上女人的身分「共同」表現神的形貌。人類重現上帝之形，男人和女人缺一不可。因此，神不僅具有「一」的本質，也涵納了「多」[多元與異質]的特性。因此，性別差異不僅展現了人的本質，同時亦多少反映出神的本質。

聖經中的父性隱喻與母性隱喻

《聖經》乃於某種文化背景下逐漸書寫而成。此文化和世界上大部分的文化一樣，屬於父系社會的傳承制度。然而，在〈舊約〉中，神對其子民的溫柔慈悲，則是時而藉由父性隱喻，時而透過母性隱喻而展現。有一個辭彙經常出現，在希伯來文中，這個字的涵義是「母親的腹部」。在〈依撒意亞〉第四十章到第六十六章，是以女性字眼描述神最密集的段落。例如：

在〈舊約〉中，神對其子民的溫柔慈悲，則是時而藉由父性隱喻，時而透過母性隱喻而展現。在〈新約〉中，耶穌全面地賦予上主「天父」的意象。畫作／笨篤（本圖原載《夜搏：笨篤中法詩書集》，2003年）



還未受痛便已分娩，陣痛尚未來到她身上，就生了一個男孩。誰曾聽過這樣的事？誰曾見過這樣的事？一個國家豈能在一天之內產生嗎？一個民族豈能在一時之間誕生嗎？但熙雍剛一覺痛就產生了她的兒子！「我既開了母懷，難道不使她生產嗎？」上主說：「我既使人生產，難道封閉母胎嗎？」你的天主這樣說。凡愛慕耶路撒冷的，你們都應同她一起快樂，因她而歡喜！凡為她而憂傷的，你們都要同她盡情歡樂！如此你們能從她那安慰的懷裡吃奶而得飽飫，你們能從她那豐滿的乳房吸乳而得快樂。因為上主這樣說：看！我要在她身上廣賜和平，有如河流一般；我要賜給她萬國的財寶，好似氾濫的江河；她的乳兒將被抱在懷中，放在膝上搖擺就如人怎樣受母親的撫慰，我也要怎樣撫慰你們，你們必要在耶路撒冷享受安慰。(依66：7-13)

在這段文字中，不僅天主的子民被比喻為母親，創造子民的天主本身就是一位母親，二度將孩兒生於現世。

而在〈新約〉中，在那則遺失達瑪銀幣的寓言裡，天主甚至被比喻為一位操持家務的婦人！

或者哪個婦女，有十個「達瑪」，若遺失了一個「達瑪」，而不點上燈，打掃房屋，細心尋找，直到找著呢？待找著了，她就請女友及鄰人來說：你們與我同樂罷！因為我失去的那一個「達瑪」又找到了。我告訴你們：對於一個罪人悔改，在天主的使者前，也是這樣歡樂。(路15：8-10)

祂的父性是人類的根源與未來

但是，不可否認地，神在《聖經》中的主要形象仍是「父親」的姿態。事實上，在〈舊約〉中，此一形象雖已可見，但尚未十分彰顯；反而是在〈新約〉中，耶穌全面地賦予上主「天父」的意象。耶穌將上主描述成一位父親，祂無疑是慈愛且寬大為懷的，但無論如何是一位父親。在質疑為何耶穌偏好父親形象之前，且先讓我們一起領略，這位「父」的行為多麼近似一位母親：

事實上，我們或可這麼說：以《聖經》的角度來看，天主是父，因為人學習成為祂的兒子。祂的父性不僅是人類的根源，更是人類的未來。所謂父親，是替兒女制定規範，為他們指引道路，告知方向的人。當人類能克服獸性，聽從神的教諭，便能確實成為神的子民，神亦果真變成人類的父親。亦即，只有在我們願意成為神之子時，神才能是我們的父！

從母親到父親，朝向生命根源

在娘胎中，嬰兒與母親共為一個體。之後，嬰兒脫離母體，母親凝視他、哺餵他、對他說話。感受著母親的愛撫、母愛的溫柔，嬰孩漸漸發現，母親並不是他，母親也並非完全屬於他。若母親始終希望孩子屬於自己，成為自己的一部分，不肯與他分開，那麼，她等於拒絕孩子成長，僅將孩子視為享樂的工具。所謂母親，是在胎腹中孕育出我們的生命之後，必須放手讓我們逐步脫離，否則，她是一個貪婪殘酷的母親。這樣的例子經常可在原始宗教中的「神母」身上發現。到頭來，她們讓人感受到的不是關愛，而是恐懼。

母親為孩子開啟通往父親的道路。她必須讓孩子知道：她不僅屬於他，世界上另有一個她關愛的人。起初，這個人——也就是父親——或許會引發孩子忌妒（至少對男孩而言如此。但女孩們也一樣必須學習接受父母兩人是配偶的事實），然而，發展正常的小孩終會發現：這兩人之間的愛情是他生命最初的源頭，唯有愛才是生命的泉源，愛能超越忌妒、超越佔有。走過「從母親到父親」這條道路，意味著轉向人生真正的根源：愛。

最初，父親與孩子之間有距離：胎兒並非在他腹中孕育而成。但是，慢慢地，嬰孩也會辨認出父親。或許正基於這個原因，在論及「神」時，《聖經》偏好父性的隱喻：剛開始，神與人之間距離遙遠；然而，祂的話語讓我們和祂越來越接近，祂的話語帶領



所謂母

親，是在胎腹中孕育
的生命之後，必須放

步脫離，否則，她是

一個貪婪殘酷

出我們
手讓我們逐

論辨月刊》· 2005年5月
的母親。這樣的例子經常可在原始宗教中的「神
母」身上發現。本圖為神母像。（本圖原載《人類

發展正常的小孩終會發現：父母之間的愛情是他生命最初的源頭，唯有愛才是生命的泉源。畫作／李金遠



我們成為其子民。人生而為母親之子女，卻在後來才成為父親之子女——當我們說「神是我們的父」，同時也等於宣稱「神是我們的將來」。

從男性到女性，進而超越一切

因此我認為，保留父性隱喻來描述神確實是十分重要的。然同時也必須明瞭，這樣的隱喻絲毫不表示神的本質比較男性化！事實上，所有父親都帶有些許母親特質，而所有母親有時也會流露出嚴父舉止。

因此，我們雖稱神為父，但這並不表示女性隱喻毫無用處；相反地，必須藉著那些女性隱喻，才能改正我們對神之形象的看法。因為，我們常不自覺地傾向以人類社會中的權力關係來造設神的形象。於是，神變成暴君、領主、國王……女性形象能令人想起祂的無限寬柔，祂的關懷無微不至，祂渴求與我們溝通，總是優先照顧最弱小的人。其實，神既是父，亦為母。

由古至今，世間男女總不斷地祈願。我們對神的探求，與訴說禱告的方式有著莫大關聯。人類祈禱時，神透過種種方式啟示；之後，藉由談話、敘述、甚或圖像與音樂，人們將所發生的事傳達出來。有了男人與女人兩者的說法，才足以對全人類描寫神的面貌。那容貌遠遠超越兩性區別，因為，祂兼具男性與女性所有珍貴的資源。

12. 父系社會的女神——媽祖

在父系的華人社會，媽祖信仰何以興盛不衰？
媽祖流動而慈愛的母性形象，展現了何等的女人力量，
又描繪著什麼樣的社會文化風貌？

撰文·圖片提供 | 林美容

媽祖，航海的守護神，原本是出生在湄洲嶼島上的漁村女，本名叫做林默娘。傳說媽祖在世時，就有神通之術。有一回入定，救助海上遇難的三個兄弟，母親見她出神，不知道發生了什麼事，於是急急將她搖醒，她只說：「不妙！」原來還有一人沒有救起。後來果真只有她的兩個兄弟歸來，印證了海上遇難的經過。林默娘死後成神，海上救難的事蹟為人所稱頌。移民世界各地的華人都信奉媽祖，祈求媽祖保佑海上的安全。因此，只要華人所到之處，都可以見到媽祖廟香火鼎盛的蹤跡。

就這樣，媽祖信仰發源於大陸福建，明代以後在廣東、浙江、江蘇、山東各地流傳，並傳至台灣與琉球。清朝雍乾時期，海道的航線基本上往南北兩個方向發展：一是江蘇崇明島繞經山東半島到天津，或由上海到關東的北洋航線；另一條則是從廣東到蘇州，或是由福州經淡水到台北的南洋航線。道光以後，媽祖已經被視為整個東部沿海及外洋的海運保護神。媽祖信仰早已超越了地域性，從福建地方神祇性格，擴大到整個中國東部沿海及海外地區的信仰範圍。

從海神到農業神

以目前發展而言，台灣的媽祖信仰是全世界媽祖信仰的重鎮。許多媽祖廟的香火是由先民攜來，少數自大陸祖廟分香而來，媽祖的形象大致上都符合飄洋過海而來的海的意象。

筆者曾分析高雄縣的媽祖廟，觀察到無論沿海或是靠山的鄉鎮，廟宇都有副祀媽祖的現象，但是靠山的鄉鎮對媽祖的崇奉更盛，



媽祖信仰早已超越了地域性，從福建地方神祇性格，擴大到整個中國東部沿海及海外地區的信仰範圍。本圖為媽祖昇天的故事。
〔本圖原載《人類論辨月刊》，2005年5月〕

像大樹鄉、杉林鄉、甲仙鄉、六龜鄉等靠山或在山區的鄉鎮，副祀媽祖的情況要比靠海的茄萣鄉、路竹鄉、永安鄉、彌陀鄉、梓官鄉來得多。

這是因為先民在台灣拓墾以來，受到媽祖的庇佑，媽祖也儼然「台灣化」，由海神轉為雨水之神。傳說「大道公風，媽祖婆雨」，大家相信迎媽祖會帶來雨水。此外，如果雨水太多造成水災，媽祖有「掃溪路」的靈力，也就是在巡境或迎媽祖時，神轎

若特別繞過去插香的地方，可以使得氾濫之水沿著香路出庄而不會侵入村莊，這顯示媽祖有控制水的力量，具有水利神的靈力。

我也研究過台中縣新社鄉的「九庄媽」，是一個典型的內山媽。九庄媽原本是在山區破屋中落難的神像，被採樟的先民發現而起祀。此地山區多雨，居民希望雨能夠少一點，因此傳說九庄媽遊庄時很少下雨，有的話也只是綿綿小雨。大家相信媽祖具有龍女的原型，出身海底龍宮，因此不怕海水，也有控制河水及雨水的力量。

再者，媽祖亦具有驅蟲的靈力，許多地方迎媽祖的活動都起源於媽祖驅趕蟲害的傳說。由此可見，媽祖的形象兼有農業神的內涵，適應了台灣社會中農業型態的需要。

從少女過渡至聖母形象

由於感佩媽祖的神力，台灣人通稱為「媽祖婆」，而「天上聖母」則為尊稱。媽祖廟被稱為天后宮者，大多是屬於清朝時期建造者。廣東地區稱呼媽祖為天妃或是天妃娘娘，莆田地區稱之為娘媽^(註1)，但在台灣幾乎沒有使用這樣的稱謂。根據台灣文獻史料記載，媽祖廟曾有天妃廟的稱謂，但現在已不存在，而且信徒在口頭上並不稱呼媽祖為天妃。陳元熙認為最早建立的湄洲媽祖廟原稱為「娘媽祖廟」，後來才簡稱為「媽祖廟」。

「媽」是對已婚女子的稱謂，台灣對女性成神也稱「媽」，如「觀音媽」。閩人對於死後的先人，凡是男性皆稱為「公」，女性則稱為「媽」，所以有「祖公」、「祖媽」的稱呼。筆者認為媽祖生前人稱為默娘，未婚而逝，成神之後被稱為娘媽。隨著成神之後的年齡增長，漸漸被稱為媽祖。比起註生娘娘及觀音媽，媽祖的神格由媽而祖，似乎要高一些。有人更稱之為媽祖婆，比祖又更老一級。



台灣的媽祖經過地方化之後，對媽祖的稱呼會冠以地方或是庄社的名稱，如北港媽、大甲媽、彰化媽、南屯媽等等，也有十八個庄共同奉祀的媽祖稱為「十八庄媽」，六個房頭的族親奉祀的稱為「六房媽」。「媽」是台灣人對媽祖最普遍的稱呼。

因此，台灣的媽祖形象絕對是成熟穩健的婦人形象，已跳脫年少、粉嫩的少女形象。媽祖之所以有母性神的特徵，主要是從娘到媽，從媽到祖，從祖到婆，從婆到聖母等親屬般的稱呼所賦予的慈愛形象。這也是媽祖廟也常命名為慈佑宮、慈裕宮、慈仙宮、慈后宮、慈雲宮等「慈」字號之故，即是取其慈愛的母性特徵。

由未婚轉為已婚形象

今日媽祖信仰日盛，這和歷代朝廷的敕封、官方的祀典、媽祖靈驗事蹟的傳播，以及海外華人的發展史等因素都息息相關。

台灣有一類女神稱為「夫人媽」，或被稱為某某夫人的，大多是已婚的女神，附屬在主祀男神的廟壇內受奉祀^(註2)。台灣也有許多姑娘廟奉祀未婚無嗣的女子死靈。媽祖生前終究是未婚而亡，這和其他姑娘廟裡的陰神有著相似之處。不過，媽祖生前就有功於世人，立下孝慈的典範，又身懷救助海難的法力，因此後人是以「崇功報德」的感恩之心加以祭祀，而非起於懼鬼的緣由朝拜，況且我們也找不到媽祖以「姑娘」的身分被奉祀的相關事蹟。

未婚女性成神，特別是成為正神，造成了文化上的一大困局[paradox]。以媽祖為例，信徒稱媽祖進香為「返外家」，意思是回娘家，但媽祖既然未婚，何來「娘家」可言？女子只有已婚為人婦、為人母，死後才能成為祖媽，才可以在夫家享有祭祀。因此，上面我們所說的從娘到媽，從媽到祖，從祖到婆，從婆到

媽祖之所以有母性神的特徵，主要是從娘到媽，從媽到祖，從祖到婆，從婆到聖母等親屬般的稱呼所賦予的慈愛形象，此外還有轉「未婚」為「已婚」的語意。〔本圖原載《人類論辨月刊》，2005年5月〕

聖母的稱謂，除了說明媽祖慈愛的形象之外，還有轉「未婚」為「已婚」的語意。未婚女子對漢文化所造成的緊張，恐怕只有媽祖這樣的女神所彰顯的神力，才能夠得到消解。

女性神的流動有如婚嫁

媽祖在祭祀圈與信仰圈裡的流動，隱喻著漢人社會中女人的流動。本圖為新港奉天宮媽祖。(本圖原載《人籟論辨月》·2005年5月)



許多與媽祖相關的儀式、活動，都是請媽祖離開自己的轄境到外地去，這些活動計有進香、謁祖、過爐、請媽祖(又稱迎媽祖)。

「進香」：是到遠方的、知名的、香火鼎盛的媽祖廟朝拜，除了表示敬意，也分割其旺盛的香火，好讓自己廟宇所屬的神明香火也得以更新旺盛。

「謁祖」：又稱為謁祖進香，目的地的媽祖廟和進香的廟宇，有著「祖廟」與「子廟」分香的儀式關係。

「過爐」：從這個庄頭過到那個庄頭，大家輪流祭祀媽祖。

「請媽祖」：把外地的媽祖請到自己的村庄或區域來參與遶境。

這些有關媽祖的祭祀與信仰活動，有的是村庄性的、有的是聯庄性的、有的是區域性的。大家集合在媽祖的麾下，從事村內或是村際的活動，也形塑了媽祖流動的形象。

若從許多媽祖進香活動去考察，台灣各地的信徒常有媽祖「蔭外鄉」的說法，這也是各地外鄉信徒紛紛前往歷史悠久的媽祖廟進香的原因。另外，我們發現信徒常解釋說媽祖「進香」表示媽祖要「返外家」，就好像嫁出去的女兒回娘家「作客」一樣。有時因為牽涉到進香媽祖與進香目的地的媽祖之間地位的高低之爭，為了表示兩方媽祖的地位平等，信徒常說媽祖進香是要「會親」，不說進香而說「會香」。由上述「蔭外鄉」、「返外家」、「作客」、

「會親」等說詞，都反映出媽祖的女神地位與漢人社會女子有著相似的社會屬性。

男神信仰映照男人的不動性

若與民間信仰中一些男神信仰型態來比照，媽祖作為女神信仰的特殊屬性就會更加突顯。台灣有許多以男神為信仰的進香中心，例如號稱全台五府王爺總廟的南鯤鯓代天府，玄天上帝總廟的松柏坑受天宮，以及三府王爺系統的廟宇皆朝拜水裡港福順宮。這些廟宇中的主神都是男神，但似乎都沒有發展出像媽祖那麼區域性的宗教組織。

這些男神廟有些有很多香子廟，例如水裡港三府王爺的分香子廟至少有二十三座，但是分香子廟之間彼此並無聯盟關係，也沒有建立相關組織。上述的男神廟宇多有寬闊的廟埕，接受外人朝拜的空間現象多少反映出漢人社會中男人的「不動性」，結婚也不會使男人改變住處：一個高成就的男人必須地位穩固，最好像古代的皇帝般能夠接受萬民朝拜。

女神信仰反映父系社會結構

媽祖在祭祀圈與信仰圈裡的流動，隱喻著漢人社會中女人的流動。媽祖好像漢人社會的女人，女人從這家嫁到那家，從這庄嫁到那庄，這也是為什麼媽祖常常「一庄過一庄」。許多迎媽祖的活動，除了村庄性的，也有聯庄性的，甚至是區域性的。藉著媽祖的流動所形成的信仰圈或是區域聯盟，反映的卻是漢人父系社會的結構。

媽祖在庄與庄之間的流動，構成了村庄聯盟(Village alliance)，無論是六庄、九庄、十八庄、二十四庄、三十六庄、五十三庄、七十二庄^(註3)，或者像是筆者所研究的彰化媽祖信仰圈有三百五十幾庄。在這些跨鄉鎮、跨縣市的村庄聯盟，媽祖信仰勢力紮實，媽祖的形象就在聯盟的範圍內流動。這就如同漢人父系的親屬結構以

父系的嗣系群為中心，透過婚姻聯盟(marriage alliance)把其他的父系嗣系群納入親屬體系當中；而媽祖信仰則是透過女性神的信仰，將相關的村際聯盟，及相關的地域納入關係網絡之中。

* * *

我對媽祖女神屬性的分析是一種社會性的分析。我認為台灣媽祖的形象，基本上是有靈力的女神(magic deity)，反映台灣漢人社會對女人力量(power of women)的認知，也代表民俗宗教力量對有力女人(powerful lady)的塑造，因此媽祖是一種隱喻(metaphor)。

媽祖靈力的來源，先是與航海安全有關，渡台之後則與台灣社會的農業生活息息相關，無論需雨、求雨、退雨、驅蟲害，都受到媽祖的靈驗感應，信仰越誠心，祭祀越熱烈。台灣人有香火的觀念，越有人拜越靈，越靈越有人拜，在人氣與香火之間有相互支援的關係。

媽祖亦是眾神之中，最能夠擴大其祭祀圈與信仰圈的神祇。從祭祀圈的概念來看，媽祖和其他神明最大的差別在於台灣鄉鎮性質的大廟中，以媽祖廟的數目為最多。以信仰圈的概念來看，能夠形成區域性信仰中心者，媽祖也是為數最多的^(註4)。這也是媽祖信仰能夠興盛不衰的原因。

作者簡介

林美容

美國加州大學博士，慈濟大學宗教與文化研究所教授，中研院民族學研究所兼任研究員。研究領域為文化人類學、台灣民間信仰、民俗宗教與醫療等。

註釋

1陳元熙，〈莆田人普遍信仰媽祖的原因：兼談媽祖名稱的由來及其演變〉，發表於媽祖信仰與現代社會國際學術研討會，北港朝天宮主辦，中研院民族所協辦，台灣宗教協會承辦，二〇〇一年五月。

2李秀娥，〈鹿港夫人媽祖信仰的類型與分佈範圍〉，《台灣文獻》48(2)，一九九七，頁121-163。

3六庄真的是六庄，其他的數目則未必一定，多一少二的情形總是有的，數字越大，與實際數目的差距也越大。

4〈台灣區域性祭典組織的社會空間與文化意涵〉，徐正光、林美容編，《人類學在台灣的發展經驗研究篇》，台北：中研院民族所，頁79。

13. 女童乩的生命經驗

在台灣民間信仰中，「童乩」向來扮演重要角色。利器砍身、神明偩附的舞動身體，及消災除厄的神祕能力，並非男性獨有。

本文以人類學與性別的視角，邀您一探「女童乩」貫通神靈世界與真實社會間的生命體驗。

撰文 | 蔡佩如 攝影 | 林坤磊

另類心理治療師——童乩

在台灣，關於心理諮商和精神醫學何以無法深入人心，曾有此一說：「因為台灣神壇、廟宇眾多。」姑且不論此說是否可信，至少它透露了神壇及廟宇的普遍及其類似心理諮商的功能：經由燒香拜佛、求神問卜以及收驚、除煞等儀式，人們得以宣洩心中的不安，為生活困厄尋得解答，同時也更有勇氣與信心面對未知。若說宗教為人們身心的不順遂，提供了醫學之外的解釋與治療，而在其中擔任「治療師」角色的，便是各式各樣的儀式專家。而在台灣民間宗教中，最為常見及廣為人知者，莫過於「童乩」。

童乩(dang-gi)，又稱乩童，是指能溝通人與超自然的神靈，以為人治病、解運、消災者。在台灣傳統的民間信仰中，童乩向來佔有舉足輕重的地位。童乩有男有女，但在相關研究或是一般大眾的印象中，女童乩的存在不僅常被忽略，甚至被認為不應該存在。在本文進行女童乩田野調查與研究時^(註1)，「童乩有女的嗎？」這類詢問就不斷地出現。

這樣的落差使我好奇：為何同樣都是人神的中介者，為信徒化災除厄的女童乩卻得不到重視？為何人們會對女性擔任童乩感到不解？而被認為應屬罕見的女童乩，實際上又為何如此普遍且為數眾多？

女人不易成乩？

翻開民間信仰的研究版圖，我們可以發現：女童乩向來都不是學術研究的焦點，這或許是因為過往的研究者常先入為主地將「童乩」視為男童乩的同義語，例如劉枝萬(註2)曾說：「童乩是神靈附身的男覲。」因此，相關研究多將對象集中在男童乩身上。但是，為什麼研究者會將「女巫」排除在童乩的行列之外呢？

在為數不多的女性靈媒研究中，女性先天所具的生理特質及後天造就的性別特質，例如女性屬陰、月經所造成的週期性不潔(註3)、女性較細心、纖弱及較敏於處理人際關係等等，皆被認為導致她們較易和同樣屬「陰」與「不潔」的鬼靈接近，因此在宗教職能上，也就較容易成為人、魂中介的亡靈代言人——乩姨，而非人神中介的神靈代言者——童乩。換句話說，性別被認為是女性成乩的阻力。

然而這樣的說法，卻與我在台南進行田野調查的結果有所出入：此地女童乩的數量遠遠超出我所預期，例如在台南市三大法事廟宇——臨水夫人媽廟、玉皇宮與東嶽殿裡，我們每天都可見到女童乩出入其中辦辦法事。我們該如何看待這種情況？男、女童乩及其家人、廟宇執事人員、信徒們對此有何不同解釋？

成為童乩乃命中註定

在我訪問女童乩的過程中，她們幾乎一致對「女性是成乩阻力」的說法表示異議。對她們而言，「命運」是自己成為童乩的主因，也就是所謂帶有「命底」、「命中所帶」、「命中註定」(如八字較輕、上輩子所作所為)等說法。而對於女童乩數量眾多的現象，她們認為除了是家庭主婦想藉此賺取外快之外，多認為是「年格」(註4)所造成的。她們表示目前的年格是由觀世音菩薩所掌理，正是所謂由女神掌天地，因此會有很多女神下凡來助人濟世，而女神因與女人較易接觸，所以在神明掠乩時，許多女性也就順理成章的成為神明的代言人。

另外，對廟宇的女性辦事人員及女信徒而言，女童乩的存在與信徒的性別有著極大的關連。她們指出：求神問卜者以女性居多，但層出不窮的神壇斂財騙色事件，使得女信徒對男童乩所主持的神壇望之卻步，而女童乩便因而較容易得到女信徒的青睞。此外，女童乩亦被認為較能理解女信徒的困擾。因為相較於男童乩，女童乩與女信徒之間有著較為近似的生命經驗，基於女人較瞭解女人的觀點，女信徒因而較能對女童乩說出內心較為私密的事，這無形中拉近了女童乩與女信徒間的距離，更使得女童乩的數量日漸增多。

女性特質有助成乩

大部份男性儀式專家認為，若與十幾年前相較，女童乩的數量有逐漸及持續增加的趨勢。但與女童乩及女信徒不同的是，他們大都認為女性的特質，不管是生理性的或是精神上的，都是導致女童乩越來越多的原因。一位曾被神明僥身，處於生童階段的阿木仔曾說：

「查某的僥駕較快，因為查某人的意志力、抵抗力較低，神要採乩較快；查甫的較慢，因被神僥一下子就要跑掉，跑給神追、給王爺追。此外查某的當乩會持續較久；查甫的是較猛，但不會久長，因為較為懶散。」

而女童乩的丈夫、廟中執事人員及一般男信徒，也多肯定傳統定義中善良、誠實、不怕吃苦、擅於忍耐等女性特質，對女童乩的存在具有正面的影響。

由此可見，無論是女性與生俱來的性別，或是傳統定義中心理與生理上的女性特質，對女性成為童乩的影響，都不必然只是負向的。反之，人們反而表示正因女性具有這些特質，所以女童乩才會越來越普遍。此外，經濟因素與社會變遷亦常出現在對女童乩現象的解釋中。這些現象皆告訴我們：女童乩並非是一種「去性別」的宗教角色，因為女性獨具的特質並未隨著女人成為童乩而



女童乩並非是一種「去性別」的宗教角色，因為女性獨具的特質並未隨著女人成為童乩而消失。〔本圖原載《人籟論辨月刊》，2005年5月〕

消失。並且，正因為女童乩並非是全然去性別的，她與男童乩仍有著相當明顯的差異。

父系社會的「未婚焦慮」

男、女童乩的生命階段有著頗大的差異，尤其在結婚與生子上，女童乩成乩時多是已婚、子女已長大成人的中年婦人，但男童乩卻大都是在婚前便已成為童乩。如此巨大差異該如何解釋？

在漢人父系宗法社會裡，女性生前與死後的社會地位皆透過婚姻與生育而定，藉此女性始可取得「適當」與「標準」的社會地位。也是透過婚姻與生育，女性才得列位祖先，得享後世香火，正所謂「厝內嘸在拜姑婆」。家有逾齡未婚的女兒不但不光彩，更將造成宗教上的焦慮。因此，婚姻與生育對女性而言就成為一種心照不宣的義務。但是，成為女童乩卻與這種義務有所衝突。因為女性在成為童乩之前常會有身體不適及間歇性精神異常現象，加上成為童乩又須歷經訓乩、坐禁等一連串的訓練過程，之後還須花費極大心力來建立自己的私壇與威望。這種種精神上、心理上及身體上的折騰及時間上的付出，勢必使女性無法挪出充分時間來準備婚姻大事。

此外，民間向來都對童乩抱持較為負面的觀感，例如認為童乩只是滿嘴胡謔、打著神明旗號斂財的騙子；或是認為擔任童乩者都有精神方面的毛病，故女童乩往往被視為異類，並擔負起形象受損的責任。所以，若一位女性在婚前就出現神明掠乩的現象，父母多不願她馬上成為童乩，因為深恐她會因此而無法找到婆家。

生兒育女的羈絆

終身大事的完成，使雙親無須再承擔家中養了老姑婆的批評，女性也不再擔心亡故之後無人祭拜。然而對一個漢人宗法社會中的女人而言，踏入婚姻是不夠的，還要為夫家生兒育女，使其宗祧能傳續下去，才算完成責任。這更影響了女性正式受訓成為童乩

的時間，她們受禁的日期往往因此而延宕下來。因為若女性在尚未生兒育女或是兒女尚未長大時便受禁成乩，她勢必會將一大部份心力投注在童乩的事務上，如此一來，她不但將成為家族成員垢病的對象，另一方面也使得她們無法對社會賦予她們成為好妻子、好母親的角色有所交待。有不少女性就都是因為放心不下尚在求學階段的子女，以致遲遲無法進行受禁儀式。

因此唯有在結婚、完成生兒育女之任，以取得完整而穩固的社會 / 家庭地位時，女性才有時間、也才有理由去完成她自己所想做的事。這正可說明，為何早已出現神明掠乩現象的女性，會拖到中年才願意成為童乩。

擺脫性責任的女性身體

以往有不少研究都提到，童乩的「童」是小孩子、年輕人之意；是一種純潔的象徵，因為要擔任人神中介者必須是潔淨的。在如此的說法之下，有女孩成為女童乩，並不令人感到奇怪。換言之，處子為乩是不足為奇的。然而在實際的狀況中，卻顯示女童乩多非處子之身，而多是有過性經驗並已生過小孩的「歐巴桑」。若唯有童男、童女才是潔淨的，那麼該如何解釋已婚婦女成為神明代言人的現象呢？

在男尊女卑，夫為妻綱的漢人社會，性總是被等同於繁殖，以生育為本的性觀念更是長久支配著人們的日常生活，連性交的時間、頻率與禁忌也都受其制約^(註5)。因此在漢人社會中，「性」多被視為傳宗接代的工具，一般人因此是少有所謂「性生活」的，所謂「為無後，不為色也」。

因此，在家族香火後繼有人之後，性生活的重要性也就相對降低，女性因此得有不再接受性要求的可能，這由許多婦女在中年之後紛紛與丈夫分房便可得到印證。女性成乩時大都已屆中年，有的甚至已進入更年期，月經不再出現，影響所及，她也不須再注意經血及坐月子所帶來的禁忌。

換言之，完成生育之責的女性毋須再被性生活所控制，她們對自己身體的主控權也相對提高，不但可以讓她們受禁時較不須為這些事情而煩惱，更可以讓整個身體、心理狀況更適合接受「受禁」的訓練。

女童乩與信徒的親近關係

尋求童乩協助者男女兼有，但以女性居多。根據筆者在地方公廟及在女童乩私壇中所做的觀察，發現女童乩與信徒(尤其是女信徒)的互動實有別於男童乩。男童乩與信徒、主家較少在儀式空檔閒話家常；女童乩則常與信徒東拉西扯地談個不停，藉由「話家常」建立親近而密切的關係。她們不但在儀式中表達了生命的苦痛，也在儀式後分享生活上的甘苦。此外，女童乩與女信徒間更可能發展出長遠的友誼，甚至是擬親關係。

例如有一次，女童乩「菊婆」在夫人媽廟進行「過囡仔關」儀式的空檔中，皆與女性主家們談笑自若。菊婆的女主家不斷與其輕聲交談，並在儀式進行至一半時出外購買餅干、牛奶、三明治請菊婆及其孫女們享用。反觀來自高雄的男童乩蔡先生，在為信徒舉行換花儀式空檔時，大部份時間皆一人獨坐在法場旁的長椅上，除了偶爾交待信徒要點香、買金紙、與法師交談之外，很少見他主動與主家話家常。

女童乩與女信徒這種親密且人性化的互動，也常見於私壇的問香及收驚儀式。女童乩常在主家前來收驚、收驚過程及完成儀式之後與他們談天說地，大都是聊到主家目前的工作及其家人近況，有的女童乩更會充當起媒人，要給前來問事的未婚信徒介紹對象。此外，也有不少女信徒會在問香儀式結束後，繼續留在壇中與女童乩聊天，以女性的身份彼此分享生活經驗。「查甫的除了來問事外就很少接觸，查某的較有，來問會成為朋友，來開港(聊天)、來聚餐。」一位師姐這樣說。

「女的讓人比較放心！」

藉此，女童乩與信徒因此得以建立起一種深厚的關係，這使得她們可能跳脫純粹的童乩信徒關係，成為醫者與患者、甚至是朋友與姐妹的關係。在這種關係建立的過程中，女童乩的女性身份可說是功不可沒。誠如上文所談到的，女性在社會中一向被視為較男性善良、正派，尤其在社會風氣敗壞的今日，不少女性曾慘遭男童乩騙財騙身，許多人更是談男童乩色變。有位男性就曾一再告誡我：「較不要去一些查甫童乩的神壇，因為嘸知人心好壞。」此外，對於女信徒而言，因為問事的內容常會觸及女性較為私密的心事，面對女童乩將使她們較容易把這些難言之事說出來。阿春姨的信徒阿玉就說：

「阿春姨是女的，讓自己比較安心、放心，比較不會怕，她就如同是自己的長輩，告訴自己一些事，有時關於女性的婦女病、月經、生理問題，她也會派藥，這些事若是遇上男童乩自己就會覺得不好意思，不放心、不方便說。」

理論上童乩為神明代言時，其性別是由神明的性別所取代，但不少女性仍會傾向找女童乩問事。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2005年5月）

因此，雖上童乩為所取代，就像阿玉神，但是

然神明的靈驗與否相當重要，且理論神明代言時，其性別是由神明的性別但不少女性仍會傾向找女童乩問事。所說：「男性被女神俛身雖然就代表女性的外表仍然是一個男性。」

陰陽女男之「相對論」

對於「兩性之別」，女性主義以建構論（constructivism）的角度出發，認為男女之分，



例如陽性與陰性(masculinity and femininity)是社會文化所造成，且獨立於生理事實之外。換言之，男性/陽性；女性/陰性的二元劃分是後天造成的，並不存在一種絕對的、本質性的「兩性天生就該如何」的說法。

秉持此種觀點，本文發現以往文獻中所認為「女性因其所具有的女性特質而不易成為童乩」的說法已站不住腳，但也透露出立基於陰陽學說的兩性概念——男陽女陰、男剛女柔及宗法社會中對兩性的要求，仍深刻地作用於現今的民間信仰中。

有意思的是，某些被認為帶有負面評價的女性特質如「女性精氣神較弱」、「查某人抵抗力低」，如今竟反被認為有助於女人成乩。該如何看待與解釋這種現象？我認為仍要回到傳統的兩性概念，特別是陰陽理論來尋求解答。

雖然漢代已有所謂的陽尊陰卑之說，但是就文獻考察結果而言，卻可發現不管是漢朝之前的陰陽理論，或是宋代理學家對陰陽的評析中，都有陰陽為宇宙本質，並無孰高孰低的看法。在這種概念中，陰與陽是兩種互補的特質，彼此間存在著消長的關係，兩者若不調和則會遭致極大的災禍。換言之，陰陽兩者的好壞端視其所存在的位置而定。因此在清末乃至當代，有許多學者援引「陰陽對等之說」為兩性平等提供合理化的基礎。再由中醫的身體論述來看，兩性同時擁有陰與陽的經脈，而且陰陽的關係是相對而非絕對的。例如母親相對於子女是陽，但對於丈夫而言，則是陰，所以男女並非本質不同(註6)。

游移變異的性別概念

這種相對而非絕對的陰陽概念，不但為女性主義者的性別建構論提供了立論依據，它更顯示了單一物質在不同脈絡下，可得到不同認定。將此種概念對應到性別特質的建構與運用上，「性別」因而可以是游移變異的，它的意義端視其身處的位置而定。而這

正可解釋，為何原本負面的女性特質在神明僇身時卻能成為推動女性成乩的助力。

此外我們還發現：公 / 私、男性 / 女性的二元對立概念，已無法適切地解釋女童乩的現象。因為當一位女性成為童乩，不論她擔任的是私壇或公廟的童乩，她的生活領域、所參與決策的事務已然超出家庭的範疇。她已由一位儀式的被動參與者，成為儀式的主持與詮釋者。這種身分給了她一個不同以往的身分與角色扮演的機會，但並不表示她已全然打破傳統的兩性形象。因為傳統的兩性概念、女性的社會形象以及父系社會對女性的要求，都在女童乩的身上清楚展現。我們可以說，女童乩所具有的女性身分，使這一宗教角色滲入了女性社會角色的色彩，因而使她游移在社會與宗教兩個領域之間，重構並再現了傳統的性別概念。

作者簡介

蔡佩如

牛罵頭文化協進會總幹事，清華大學人類研究所博士班。

註釋

1 本文改寫自作者的碩士論文《穿梭天人之際的女人：女童乩的性別特質與身體意涵》第三章，並於二〇〇三年由唐山出版社出版。

2 參見劉枝萬，1981，〈台灣的靈媒：童乩〉，《台灣風物》31[1]：頁104-115。

3 在民間信仰中，存在著一種視女人的經血，甚至女人本身都是一種不乾淨、污穢而會導致污染的觀點。在這種思考下，不只是生理期及坐月子期間的婦女不可參加祭祀或入廟參拜，以免沖犯神明帶來惡運，有些儀式場合更嚴格規定除了男性外，女性不可參與，否則將使儀式失去效力。

4 所謂的「年格」是指在一定階段內的天地運行法則及宇宙、人世間的氣數、氣脈。民間信仰中有關年格的觀念深受一貫道的影響，常以一貫道中的紅陽、白陽等期來說明年格的運行。

5 參見游美惠，1991，《文化、性別與性：從色情海報看文化的建構與解構》，清華大學社會人類學研究所碩士論文，頁32。

6 參見鄭美里，1997，《女兒圈》，台北：女書文化。

14. 入世的出家人

昔時比丘尼在市場一隅托鉢的景象，已不復存在。今日她們穿梭活躍於國際會議與道場，已然成為台灣女性僧侶的典型。

比丘尼的「台灣奇蹟」，反映了何等宗教/ 社會/ 性別角色的變遷？

撰文 | 李玉珍

宗教具有建構社會文化的功能。反過來說，若要觀察社會文化的變遷，宗教生活的形態即為一項重要指標。再者，與國民所得或工業化等物質性指標相較之下，宗教生活的改變雖不十分顯著，但卻足以使我們瞭解社會經濟變遷所涉及的深層文化意義。

比丘尼創造「台灣奇蹟」

戰後台灣女性宗教生活的改變，除了顯示個別群體(如出家女性)的生活經驗，且必須將之置放在台灣工業化及都市化的大潮流之下，同時也反映整體環境所經歷的社會文化之轉變。種種現象皆顯示：台灣女性出家的動機和活動形態正在改變中。

戰後，台灣佛教比丘尼人數與素質之高，不僅在佛教史上十分罕見，更儼然成為國際佛教社群中的「台灣奇蹟」。自一九五三年台南大仙寺三壇大戒以來，台灣幾乎年年生產比丘尼。在一九五三年至一九九八年之間受戒的台灣女性超過一萬兩千名，約占僧尼受戒總數的75%，尚不包括剃度而未受戒的出家女眾。戰後台灣女性受戒人數激增，更形成佛教史上首次「尼眾多於僧眾」的現象。相對於國際振興比丘尼法脈的運動，台灣比丘尼教團的活躍尤其具有典範性的意義。譬如一九九七年達賴喇嘛訪台，便曾公開聲明是來「向台灣比丘尼教團取經」，期望借取台灣經驗來提高藏傳佛教中出家女性的地位。

但是，台灣社會輿論對於女性出家——特別是女大學生集體剃度而產生的「學士尼」——的反應卻相當兩極化。佛教僧侶剃度之所以被稱為「出家」(即所謂的棄絕家庭關係)，顯示佛教與儒家傳統價值所護衛的家庭制度之間，有著結構性的衝突，類似「出家遁世、不忠不孝」的爭議，向來史不絕書。因此，有人以維護家庭倫理的立場，斥責這些女大學生辜負父母與社會的栽培，竟遁入空門；也有人呼籲父母反省，他們平日對兒女的心態與生活是否過於隔閡？基本的衝擊仍在於：為什麼這些受過高等教育、前途光明的女大學生選擇出家？佛教究竟提供她們何種願景與世界觀？

生活意義的「代溝」

一九七〇年代以前，出家俗稱「吃苦菜」，因為當時生活困苦，僧尼多困於山林苦行，且社會奉養甚薄。現今寺院經濟較為豐裕，亦不缺堅持苦行的尼眾，年輕一輩的台灣女兒卻對出家充滿憧憬，期待於宗教中提升生活的意義與價值。她們相信：暫時割捨親情，絕非出於追尋自我精神的自私，而是投注於一個更偉大的事業——將自己貢獻給眾生。於是，一九九〇年代以後，台灣對女性出家的意義，彷彿產生了「代溝」。

戰後的台灣社會，迅速步入工業化與都市化所帶來的生活經驗，衝擊著世代差異而產生的不同價值觀。當上一代汲汲營營於脫離貧窮，以經濟成就衡量社會地位時；新一代雖衣食無虞，卻深覺失落於富足物質當中，轉而尋求生活的意義。通常社會工業化速度越快，兩代之間追求生活意義的方式差距也越大。歐美青年在一九六〇年代積極追求東方宗教的神祕經驗，即是一例。台灣社會在歷經迅速的經濟發展和都市化之後，兩代對於宗教生活產生不同的價值觀，正反映這種因社會劇烈變遷而產生的代溝。問題是，為何這樣的代溝促使較多的女性走入佛門，而非男女皆同？

女性的另類單身身分

若先不論女大學生的家庭信仰背景及區域性差異，傳統性別角色的期待顯然是其中關鍵。傳統的中國家庭制度中，女性的社會與宗教身分是由她與男性的關係來界定：在「從父居」的家庭結構中，女性未婚從父，婚後必須生育男嗣方能成為正式的家庭成員，死後才得以入祀夫家系譜。現代台灣社會雖較能容忍女性晚婚或獨身，但在從父居、從父姓的家庭結構中，婚姻仍被視為達成女性社會身分的基本條件，是故，婚姻狀態成為所謂「正常」女性生涯[the normal womanhood]的必備條件。

年輕一輩的台灣女兒對出家充滿憧憬，期待於宗教中提升生活的意義與價值。攝影／王瑞琪(本圖原載《人類論叢刊》· 2005年5月)



因此，相對於走入婚姻的「正常」女性，出家的女性往往被視為「不正常」，此乃父系制度無法歸類這些拒婚女性之故。但是，佛教卻也因此成為提供女性另類身分的社會機制。譬如：未婚及夭折的女性可於往生前受戒，以尼禮入塔；死後火化入塔，牌位交由寺廟歲時祭祀。更普遍的做法是：鄉社建立公共佛堂來安置

寡婦守節，豪富的仕紳於內院建立家族佛堂，並由不婚(或失婚、無後)的女兒來維持照顧，此現象亦屢見不鮮。換言之，女性藉由出家身分，持守佛教齋戒守貞的宗教戒律，佛教也因此被父系社會轉化成控制女性貞操的機制。

身分——即比丘尼的生涯——或許是在父系社會中，對獨身女性最有利的一種社會空間。

能文能武的現代形象

一掃以往出世離群的傳統形象，台灣比丘尼成為推廣現代佛學教育的重要執行者。攝影／王瑞琪（本圖原載《人籍論辨月刊》，2005年5月）



於是，尋求有意義的工作和生活方式，構成學士尼集體出家的重要動機，不僅反映這些女大學生的主觀意識，也顯現近來比丘尼生涯的實際轉變：一種都市化及事業化的僧侶生涯已然成形。梁湘潤出版的《台灣佛教史》^[註 1]在列舉戰後台灣佛教的發展與轉變時，即舉出兩項非常有趣的指標：「比丘尼開車」和「比丘尼經營佛教文物處」。梁湘潤認為：傳統的比丘

尼似乎應該不食人間煙火或遠離塵世，但當代比丘尼的活躍卻遠遠超過一般人的想像：在各種國際會議場合，常可見到具有博士學位的台灣比丘尼在台上發表論文，而籌劃執行會議的比丘尼，則配戴手機、麥克風，遙控整個會場的進行。以往人們常見澀縮於市場一隅托鉢的尼眾，以及車站牆角雜亂無章的善書；如今台灣比丘尼則定期於國父紀念館舉行講經法會，手持電腦、手機、無線電……而奔波於佛教出版社和校園的比丘尼更成為台灣的街頭一景。



比丘尼的領袖特質不僅代表出家女性在台灣佛教界中的地位正與日俱增，也揭示她們的社會活動力大幅增長，與以往的出家女性大相逕庭。攝影／李玉珍（本圖原載《人籟論辨月刊》，2005年5月）

另外，和以往淒清的喪葬場地不同的是，現在都市中的道場與證券公司、廣播電台比鄰而居，提供上班族一個午間暫時休憩心靈、享受免費素食，下班後方便學佛、習禪的空間。穿梭其間的男女志工則如眾星拱月，分擔許多雜務，使比丘尼專職儀式和修行指導等工作。總之，能文能武的台灣比丘尼，於台灣民眾的宗教生活中，已占有重要的一席之地。

人才及領袖輩出

目前，除了台灣第一位博士比丘尼恆清法師任教於台灣大學，慧巖、依昱、依法、依空、見曄、見威與昭慧等法師亦分別任教於各大專院校（同輩僧眾方面則僅有惠敏與慧開法師擔任正式教職），此外還有無數的比丘尼投入佛教教育的推廣。在指導禪修、法會之外，比丘尼還擔任專業的監獄受刑人輔導、推行盲胞教育、安寧照護、老人看顧、外籍新娘識字班等，觸角深入社會各角落。除了傳統的幼稚園，有的比丘尼也經營中小學生的課業輔導班；香光尼寺的比丘尼開辦失學老人識字班、社區佛學班，均以佛教經典為教材；靈鷲山無生道場的尼眾設立了世界宗教博物館……她們將宗教活動與現代社區生活結合。此外，無數的中小學老師，每天在教室黑板上抄錄證嚴法師的一句話，作為學生的道德教育。於是，一掃以往出世離群的傳統形象，台灣比丘尼成為推廣現代佛學教育的重要執行者。

比丘尼領袖輩出，亦可見台灣比丘尼社會形象的改變。其中佼佼者如以一介弱女子創辦慈濟功德會、建立佛教慈濟醫院和醫學院的證嚴法師；創辦第一座佛教大學(華梵理工學院)的曉雲法師；身為第一位博士比丘尼，任教於台灣大學，並擔任法光佛研所第一屆所長，致力於佛學研究學術化的恆清法師；以及積極參與社會護生人權運動，屢次成功抗議媒體濫觴僧尼刻板印象，並提倡佛門內兩性平等運動的昭慧法師。這些比丘尼的領袖特質不僅代表出家女性在台灣佛教界中的地位正與日俱增，也揭示她們的社會活動力大幅增長，與以往的出家女性大相逕庭。

宗教、社會與性別的辯證

台灣父母與女兒兩代不同的宗教經驗，以及對佛教女性僧侶生涯的不同期待，使得女性的宗教生活產生變化。戰後台灣的學士尼現象、以及尼眾社會活動力之提升，亦反映女性僧侶生涯的變遷。一個現代的、正統的、專業的女性僧侶生涯，已隨著傳戒制度與僧侶教育的普及而形成；高學歷的女性走入佛門，則更加速此一正統教團身分的專業化以及社會參與程度。兩者其實互為因果。

在社會層面上，這些宗教女性的教團身分改變，因為涉及傳統宗教生活與家庭價值的衝突，不但反映女性宗教身分的認定和宗教生活方式如何息息相關，也顯示在急速社經變遷中，一般社會大眾的宗教概念，如何牽動著家庭倫理、性別界限、宗教實踐等深層的文化概念。

作者簡介

李玉珍

政治大學宗教研究所專任副教授，清華大學中國文學系兼任副教授。

註釋

1 台北：行卯出版社，1995

15. 女性在慈濟

慈濟由女性所建立，成員多為女性，而且能動員數百萬信眾，其女性觀點為何？

慈濟的普及，意味著女性主義的「反挫」，抑或醫治了社會的沈痾？

撰文 | 戴愛蓮 Elise Anne DeVido 翻譯 | 黃克先

證嚴法師無疑是台灣最重要的宗教人物之一，他（本文以他稱謂證嚴法師）的人格包含許多面向：他是一位佛教法師，同時也是一位夢想家、一位母親、一位大家長，以及一位統帥。年輕時，他在母親與家人之間掙扎奮鬥，拒絕了社會對女性應成為一位妻子或母親的期待，在台灣東部的荒野中流浪，後來成為一位比丘尼。在這樣的過程中，證嚴儼然是一位反抗者；然而，因著對佛教的獨特詮釋，他卻成為著名的儒家道統典範的代言人。

慈濟的男性和女性

一九六〇至八〇年代，在證嚴法師、追隨他的比丘尼、女性志工，以及慈濟所選出的女性核心委員（時間、金錢和技能的主要貢獻者）的共同努力下，慈濟的組織日漸成長。慈濟也同樣歡迎男性加入志工的行列，成為「慈誠隊」的成員或委員。許多具備專業技能的女性和男性，以兼職或全職的方式參與慈濟的慈善、醫療、教育和文化等志業。二〇〇四年，慈濟將男性慈誠隊的地位提升，使其與大部分為女性的委員同等。雖然男性的參與十分重要且持續成長，但對台灣許多女性而言，慈濟似乎體現了「身為佛教徒當若是」的意義所在。那麼，慈濟如何賦予女性權力，賦予到何種程度？慈濟的成功，又向我們揭示了關於台灣女性與社會的何等意涵？

慈濟的比丘尼

一個眾所矚目的佛教比丘或比丘尼通常會吸引、培養出一群抱持共同心志的追隨者，同時建立起一個獨特的佛寺團契(temple community)和道統。然而，慈濟的比丘尼卻未被大眾所知，慈濟的正式出版品和相關學術研究也幾乎不曾提及她們。目前，大約有一百位比丘尼住在位於慈濟在花蓮總部的「靜思精舍」，她們是整個慈濟組織的後盾與穩定的力量。同時，他們在象徵意義及實際運作上也扮演重要角色，是慈濟佛教精神與志業根基的保護者。

慈濟的信眾數目遠超過比丘尼，慈濟的慈善、醫療、教育和文化志業的實際執行者亦多為信眾(包含志工和支薪的專業人士)。雖然比丘尼也有參與，但他們的主要角色乃是謹遵慈濟的基要精神和道統倫理：慈濟就像一棵樹，因著證嚴法師的貢獻與意志力，使它成長茁壯並枝葉繁茂；而靜思精舍的比丘尼與常住眾，則是慈濟的根；而慈濟的枝葉就是信眾——所有一切都緊緊地被繫為一體。一九六六年，證嚴與五、六位向心力十足的比丘尼開始他的志業。他們很顯然把自己的心志與精神全奉獻給證嚴，一同度過好幾個艱困的年頭，白天忙於農作和手工，晚上則靠著燭光來研讀。有時，他們只剩自己種的米和醬油可供食用；晚上，當「姊妹們」擠在兩張榻榻米上同蓋兩張薄被入眠，老鼠就在房裡四處亂竄……

寺院如同工作坊

慈濟的建立與早期的成長，乃仰賴嚴格的自力更生模式。證嚴與比丘尼們並不依靠傳統的「供養」維生，他們自己種植作物，並製造、販賣各式用品，像運動衫、手套、尿布、斷路器、菊花、陶器、塑膠花、豆粉及蠟燭等等。所有新進的比丘尼，必須依照證嚴及最早跟隨他的比丘尼所訂立的模式來生活與工作。每天清晨三點五十分，木鐘的響聲叫醒了比丘尼們，然後是召喚眾人前去做早課的鐘聲與鼓聲，接下來是為常住眾與客人(志願到此服務的信眾)等所有人準備並服侍早餐，之後是每天都要做的室內

及戶外雜務，包括照理園子、拾起昆蟲並於距離園子很遠的地方將其放生、施放自製的有機肥料。其他比丘尼則接待客人、管理書店、帶領參觀靜思精舍、接電話和留言，並回答關於佛教、證嚴法師與慈濟事業的種種問題。

至於製造的工作，目前比丘尼們製作並販賣蠟燭、豆子與麥粉。從早期到現在，慈濟的比丘尼都是以此支應日常的開銷；至於捐獻給慈濟的錢，則全歸慈濟志業所用，而不歸證嚴或跟隨他的比丘尼。在慈濟的草創時期，證嚴帶領比丘尼們研讀佛學，遵從禪宗朝耕夜讀的理想來生活；如今，所有人都忙於慈濟的志業，唯有每週二及週三晚上進行研讀、聆聽外來學者的演講，以使比丘尼們能掌握慈濟志業的推展情況，並得知台灣及全球的新聞與發展。有位跟隨證嚴法師超過十年的比丘尼說，他與「上人」很少交談，同時上人教導佛法的方式，主要並非透過講道，而是以自己的行為、身體來做身教。

「出家乃大丈夫事」

證嚴要求比丘尼與信眾們都能自我犧牲、永不打烊、認真用心、完美主義。但與他對男女信眾的期望產生令人驚訝的對比的是，他並不期待或要求比丘尼們得像永遠勤勉的母親一樣。比丘尼與僧侶是不同的，他的內在態度與外在行為應是：「動如風，立如松，坐如鐘，臥如弓。」

再者，他們已經成為「大丈夫」。佛教學者Miriam Levering如此解釋：「大丈夫這個詞彙在中國經典及文獻中已有悠久的歷史，最早可見於《孟子》。它最初的根本涵義是『偉大而有力量的男人』。儒學的道德家似乎曾試圖將其原本只指涉肉體力量及權力意志的意義，轉化為道德上的偉大，但他們也特別強調這個詞彙相對於女性的男性意涵。」^[註]

「大丈夫」同時意指佛陀十個(標準或別稱)名稱之一的「馭者大師」(master charioteer)。在臨濟禪佛教經文裡，大丈夫形容

在臨濟禪佛教經文裡，大丈夫形容直接達到了悟境界，不讓爭辯、言語與知性上分散注意力之事物成為負擔的人。透過「大丈夫」一詞，證嚴了悟到六〇年代年輕的自己所懷抱的願望。創作者／笨篤

直接達到了悟境界，不讓爭辯、言語與知性上分散注意力之事物成為負擔的人。這個概念大大地吸引證嚴的注意，透過「大丈夫」一詞，他了悟到六〇年代年輕的自己所懷抱的願望：「女人要如何像男人一樣，能為世界做大事呢？」對那個年代的證嚴來說，「成為僧徒」是唯一的方法，能讓一個成年女性超越那將他束縛在家庭中既定的妻母角色。

「大丈夫」亦是禪宗的典範(證嚴早年曾接觸過的制度性佛教，恰好也屬禪宗的傳統)：一個大丈夫能(以手中之劍)衝破至了悟的境界，也能以發自憐憫的行動來拯救所有帶有感情的存在物。這些理念，在證嚴為僧的日子裡不斷指引著他，因此他便同樣地要求追隨的比丘尼依循。當然，證嚴是靜思精舍裡「大丈夫中的大丈夫」，同時也是整個慈濟組織的女性大家長。證嚴在自己身上同時體現所謂「男性化」與「女性化」特質的長處，整體而言，這是否使慈濟組織體現出一種兼具兩性特質的嶄新傳統，並成為佛教歷史上前所未見的創新之舉？

信眾如同社會的縮影

從一九六〇到八〇年代，慈濟組織的成長主要歸功於證嚴法師、追隨他的比丘尼、慈濟的女性志工，以及慈濟所挑選的女性核心委員們。但到了九〇年代中期，慈濟早已不只是個女性團體，

而成為台灣社會階層的縮影，其下的次團體包括男性組成的慈誠隊、教師團體、大專學生組成的慈青隊、企業人士組成的社團、警察社團等等。四十餘年來，慈濟會員組成的轉變，彷彿也是同時期台灣社會與經濟變遷的快照。曾經，慈濟的骨幹僅是由鄉村與中產階級家庭主婦所組成的志工；但在二〇〇四年，慈濟已有二十個海外分部，全台也有四十三個分部[尚不包括慈濟的專業組織如電視台、醫院、出版社等]，座落的位置包含城市與鄉村，組成的份子也來自各行各業及各種教育程度。

男性向來都能當慈濟的志工，若經努力亦可以成為委員。但在一九九〇年，「慈誠隊」為投身慈濟志工的男性而成立，但他們必須遵守下列戒律：除了所有慈濟會員都得遵守的不可殺人、偷竊、姦淫、說謊與喝酒的佛教基本五誠外，慈濟還要求慈誠隊的男性成員們遠離毒品與檳榔、不得賭博與玩股票、必須孝順、講話柔和、態度要溫柔、遵守交通規則，以及不准參與政治活動或社會運動。

自八〇年代晚期以來，當慈濟建立第一座醫院、向海外拓展、發展媒體事業[電視、雜誌、書籍]，及在總部設立從幼稚園到研究所的完全教育系統外，它也招募一群支領薪水的專業人士，其中有男有女。這些專業人士中有許多是積極的信眾會員，有些捨棄以往備受尊敬的地位，如今全職為慈濟組織工作，像是建築師姚仁祿、商界人士謝景貴以及人類學家盧蕙馨等人。

慈濟與「台灣奇蹟」

為什麼一代接一代、來自各方的男男女女願意投身慈濟？最近幾十年來，台灣經歷了快速而動盪的政治、經濟與社會變遷。所謂的「台灣奇蹟」雖然改善了許多人的生活，卻也帶來了不安與疏離、以及整個台灣社會必須「重新自我檢視」的警訊。因此，台灣人必須迅速地學習在對立、多元且激烈競爭的浪潮中，仍能控制自己的方向。台灣雖有許多宗教團體、非營利組織、志工團體

等民間社團，但為何就屬慈濟能吸引如此多的人？除了證嚴法師的領袖魅力外，還有別的因素嗎？以下幾項因素值得我們注意：

第一、慈濟巧妙地將佛教與某些儒家價值整合起來，譬如孝道、非對立的社會和諧、個人社會角色的實現、尊重權威、並認為個人的道德能使家庭、社會、乃至國家步上正軌。

第二、在這個不安與疏離的時代裡，許多人們尋求有智慧、能使人感受到被照顧的「父母」形象，同時渴望加入一個溫馨、安全、緊密相連的家庭或社群，而慈濟正好符合這樣的需求。慈濟常以「家庭」來形容自己，位在花蓮的本會就如同「心靈原鄉」，成員彼此以兄弟姊妹相稱，並且稱他們團體的領導者為「媽媽」、「爸爸」。

第三、參與慈濟並不單單滿足個人心理或情緒的需求，更重要的是，它同時確保其成員能對社會做出有意義的貢獻。

佛法的生活語言

我們不可忽視，對中國社會的平民百姓而言，「宗教儀式專家」(如道士、僧侶甚至儒家仕官等)長久以來所扮演的「治療者」角色。他們如同個人諮詢師，其處理的事宜舉凡家庭、朋友、同僚間的人際衝突或健康問題等等皆包括在內。今日台灣，對大眾心理學亦迸發高度的興趣：「情緒商數」(EQ)的議題始終非常熱門，諸如生死學、生命學的新領域也漸被開發，其討論的主題涵蓋某些極為根本但難以回答的倫理問題，包括安寧照護與安樂死的爭議等等。人們也希望佛教僧侶與佛教徒能為他們指引這些問題，並幫助他們處理自己的情緒與人際關係。一九九九年造成重大傷亡的九二一大地震，也使台灣在精神／心理諮商的需求更加迫切。

證嚴法師以簡單而生活化的語言，將佛教哲理加以重新詮釋，使個人或團體得以直接應用在日常生活的挑戰上。不論男女，慈濟都鼓勵他們表達出自己的感情，並將這樣的行為給予很高



力捍衛「女性生/養能力的功能，並堅持女性基於這些角色，對廣大社會之獨特貢獻」。「關係女性主義」與自由女性主義(liberal feminism)形成極大的對比，後者主張毋需強調性差異及性別角色，致力讓女性獲得身為公民與個人皆應享有的人權與平等機會。

關係女性主義的精神，今日仍在生態女性主義(eco-feminism)與女性主義靈性運動(feminist spirituality movements)裡延續著。像是養育、結群、溝通、尋求和睦、友誼、重視關係的建立等「女性化」的特質，曾被批評為「劣等」——相較於推動世界歷史與文明的普羅米修斯式「男性化」特質而言。但在今日，這些特質卻被推崇為能保護世界免受孤立、侵略、暴力、疏離、缺乏溝通之苦，也是拯救大地之母的「女性主義價值」。

慈濟並不是自由女性主義的支持者，其效力的第一要務也非婦女議題，而是推展佛教及「淨化」世界。然而，許多觀察家曾指出慈濟不但改變了女性，同時賦予她們權力，因此我們有必要進行更深入的討論。

慈濟如何「賦權」？

在社會科學文獻中，賦權(empowerment)一詞常被濫用。若我們得知這個詞彙的由來，將十分具有啟發性：「賦權」其實是包含從個人的自我主張(self-assertion)到集體抵抗(collective resistance)之間一系列的定義，如同光譜一般。如今，這種廣泛指涉各類轉變定義的方式卻較少見，取而代之的是將焦點集中在個別女性在汲取知識、教育、醫療照護、法律權利取得，以及加入政治和行政機關等領域裡擁有更多的選擇及參與等等。換言之，今日所謂的「賦權」，常被以個人主義式的詞彙來定義，例如個人選擇的擴大或自力更生的能力。同樣地，慈濟的「賦權」並未包括改變社會現況，而是全心想「淨化」社會並使其從苦難中獲得解脫。在個人的層次上，慈濟會員經常分享他們在諮商、醫療與照護、媒體及組織技術等方面的學習成果。在慈濟，男性

16. 面紗下的伊斯蘭

提及伊斯蘭，許多人腦海中便浮現蒙著面紗的婦女，以及坐享齊人之福的阿拉伯男子。如此的形像，真能反映伊斯蘭世界的宗教 / 社會的實況？

女性在伊斯蘭社會的地位為何？

撰文 | 蔡源林

性別倫理引人誤解

對性別倫理的規範，是伊斯蘭教引起教外人士誤解最多的地方。大眾媒體對穆斯林社會的呈現，最常出現的場景便是披著頭巾、蒙著面紗的婦女，三五成群地在街頭徘徊；談起伊斯蘭教的家庭制度，其容許一夫多妻的獨特習俗也常引起外人的好奇及非分之想。光是這兩點，就足以讓接受性別平等思想的旁觀者感到不平，並輕率地下結論說伊斯蘭教是父權主義、性別歧視。但世界各民族的宗教傳統，都是其特有的文化土壤所逐步發展而為該民族視為神聖者，很難以單一價值標準來論斷。今日西方女權運動者透過全球化網絡推動性別平等的主張，不可避免地將引發與伊斯蘭世界的「文明衝突」，筆者已多次在國際研討會上看到西方女性主義學者與穆斯林宗教學者在會場公開相互指責、叫罵的場景，若雙方不能相互理解對方所堅持的理念均為其歷史文化條件下的產物，進而採取相互尊重的態度，這類「文明衝突」難有終止的一日。

僧俗不分的宗教戒律

要理解伊斯蘭教性別規範的實質意義，應從「伊斯蘭法」(Shari`a)來入手。伊斯蘭教最獨特之處，乃是將宗教信仰與倫理道德轉化成一套具有權利與義務關係的法律體系。與其他宗教的戒律體系不同的是，伊斯蘭法規範的對象乃是僧俗不分，所有教徒一體適用同一套制度；與一般國家法律不同的則是，伊斯蘭法的權威來自神意，而非世俗的權力。因此記載著唯一真神對人



世界各民族的宗教傳統，都是其特有的文化土壤所逐步發展而為該民族視為神聖者，很難以單一價值標準來論斷。〔本圖原載《人類論辨月刊》·2005年5月〕

類啟示的《古蘭經》，以及記載著最偉大先知穆罕默德言行典範的《聖訓》，這兩部經典便成為伊斯蘭法的最高法源。

所以，穆斯林對伊斯蘭法的遵循，不只是一般對法律強制力的遵守而已，而是兼具神聖與世俗的雙重意義。這也就不難理解這套伊斯蘭法歷經近十四個世紀仍被奉行不渝的道理所在。換言之，宗教信仰的積極動機更甚於避免受到懲處的消極動機。

宗教救贖上的男女平等

《古蘭經》由於是伊斯蘭法最高法源，故為吾人瞭解伊斯蘭性別觀的基礎。《古蘭經》將男女性別差異視為是真主的「跡象」[ayat]，故賦予性別差異神聖的意涵：

眾人當敬畏 安拉：祂從一個人創造了他們，並由同類上造化他的配偶，並由他倆繁衍了許多男女。(4：1)

祂為你們人類在同類中造化妻室，以安慰你們的心，並在你們中間安置愛意和憐憫。確實這也是祂給有參悟的人們的跡象。(30：21)

伊斯蘭教並未強調女性在先天上比男性低等，而是兩者互相依賴、共同生活，以便繁衍後代。故在宗教的終極救贖上，兩性亦無差別(9：68，72)。

與宗教救贖論的男女平等相對比，《古蘭經》中有關世俗的規範確實存在著許多男女有別的規定，例如：遺產繼承權規定女性所得為男性之一半(4：11)；在法庭作證上，兩個女性等於一個男性證人之法律效果(2：282)；女性外出必須戴面紗、穿長衫以遮蔽臉部和身體(24：31；33：59).....這些規定必須從當時阿拉伯社會的歷史條件來理解，方不至於以現代人的觀點做出錯誤解讀。事實上，伊斯蘭婦女服飾的規定，與中世紀其他近東、中東民族一般中上階層婦女的服裝沒有太大的不同。反之，在中世紀其他文明社會中，父權主義是常態，女性大多為男性的附屬者，並無獨立的法律地位。但《古蘭經》卻賦予女性獨立的財產繼承權以及婚姻自主權，這些都可說是伊斯蘭教所帶來的重大社會改革。

平等互惠的婚姻

伊斯蘭教視婚姻為男女雙方的神聖契約，故除非有特殊情況，所有穆斯林男女均應結婚，婚姻乃是男女兩性基於自由意願的結合，經云：

你們中未婚的男女和你們的善良奴婢；你們應當使他們互相婚配。如果他們是貧窮的，那麼，安拉要以祂的恩惠，使他們富足。安拉是富裕的，是全知的。(24：32)

伊斯蘭教除了視婚姻具有神聖性之外，也強調婚姻是男女雙方的平等互惠之契約，故男女兩造基於意思表示，相互接納，並在兩

二為「離婚制」：如何將夫妻關係失和導致家庭解組的損害減至最低，乃是人類設立家庭制度的重大課題。在西方的天主教傳統或部分基督教基本教義派，明令禁止離婚以防範問題滋生，但卻招致現代自由派人士的批判。伊斯蘭傳統則視夫妻失和而離異為人之常情，故容許離婚，但設立許多門檻，若離婚為勢難挽回，則以維護妻子之權益及確立親權關係為主要目標。經云：

先知啊！當你們休妻的時候，你們當在她們的待婚期後與妻離婚，你們當計算待婚期，當敬畏 安拉，你們不要把她們從她們的房裡驅逐出門，她們也不得自己出門，除非她們做了明顯的醜事。這是安拉的法度，誰超越 安拉的法度，誰確是不義者。你們不知道，此後，安拉或許創造出一件事情。當她們滿期的時候，你們當善意地挽留她們，或善意地離別她們.....[65：12]

「待婚期」(iddah)的規定為伊斯蘭離婚制度的一大要項，經云：

被休的婦人，當期待三次月經；她們不得隱諱真主造化在她們的子宮裡的東西，如果她們確信真主與末日。在等待的期間，她們的丈夫是宜當挽留她們的，如果她們願意重修舊好。她們應享合理的權利，也應盡合理的義務；[...]休妻是兩次，此後應當以善意挽留，或以優禮解放。[2：228-9]

換言之，在丈夫口出休妻後，進入所謂「待婚期」，兩人形成共處但不同床，並確認妻是否懷有倆人的愛情結晶，在期限上是月經三次，或是無月經婦女以三個月推算[65：5]，或是懷孕婦女分娩後三次月經為止。在這期限內雙方可隨時復婚，不須舉辦婚禮或重新下聘。這種休妻的發生最多兩次。此外，對丈夫過世，伊斯蘭傳統亦不主張守寡以示貞節，而是明示婦女之再婚權，經云：

你們中棄世而遺妻子的人，她們當期待四個月零十日；待婚滿期的時候，她們關於自身的合理的行為，對於你們毫無罪過。[2：234]

社會穩定的基礎，故《古蘭經》有許多防範家庭破裂的措施，除上述「待婚期」規定外，尚有下列勸誡：

你們當善待她們。如果你們厭惡她們：那麼，你們應當忍受她們，因為，或許你們厭惡一件事，而安拉在那件事中安置下許多福利。[4：19]

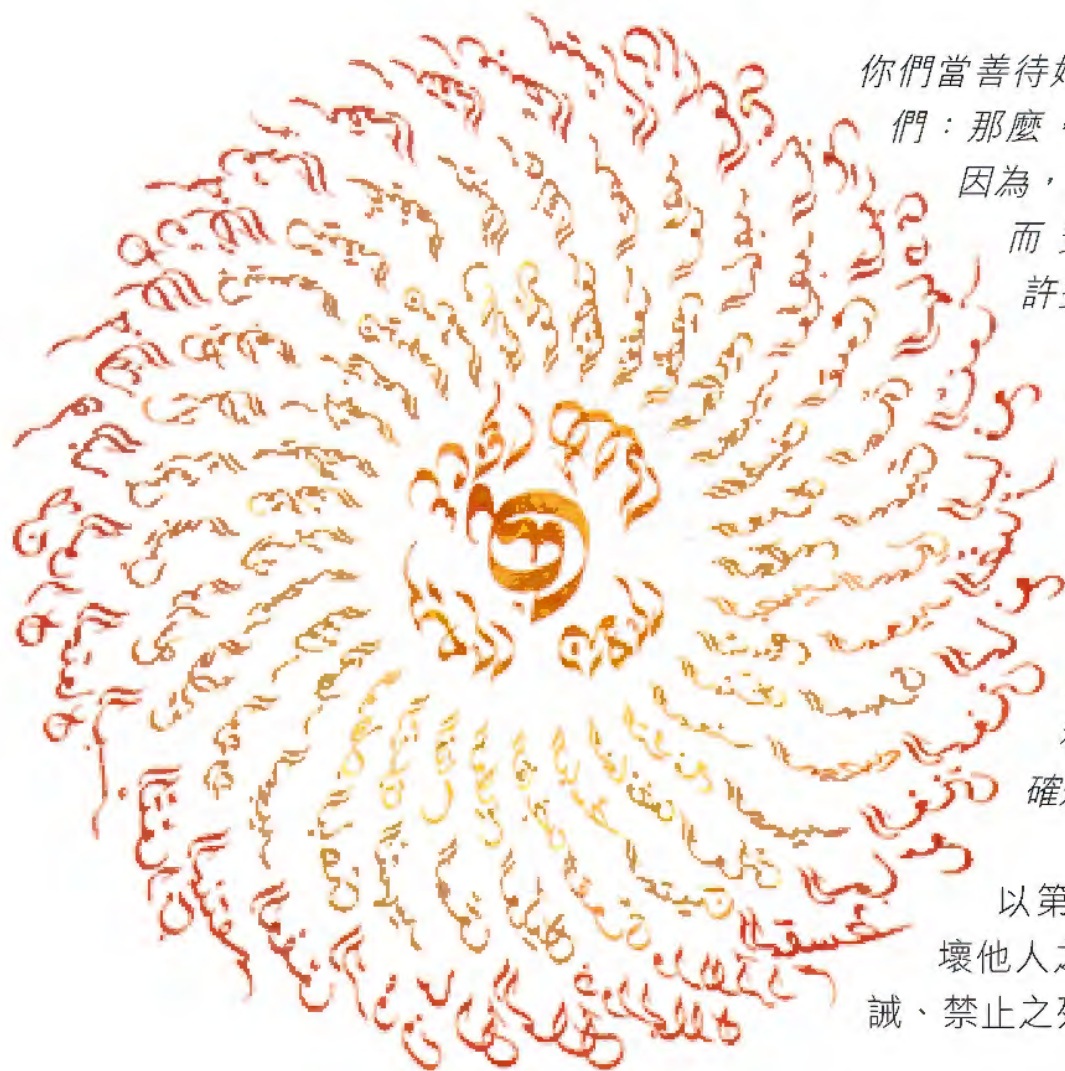
如果你們怕夫妻不睦，那麼，你們當從他們倆親戚中各推一個公正人，如果兩個公正人欲加以和解，那麼，安拉必使夫妻和睦。安拉確是全知，確是徹知的。[4：35]

以第三者的身分介入而破壞他人之婚姻的行為，亦在勸誡、禁止之列，《聖訓》有云：

人，不能為破壞教胞所營生意而提價購買，不可娶業已同教胞訂婚之女。女子不可為嫁人而拆毀自己姊妹的家室，也不能要求她的丈夫休妻。

這則規定再度說明伊斯蘭法視婚姻與商業行為相似，均為契約關係，均應本著忠誠信實為原則，不得以一己之私而侵害他人之權益。

從《古蘭經》與《聖訓》對婚姻與家庭制度的規定來看，可見伊斯蘭教對家庭倫理的重視，非但在宗教聖典中將婚姻與家庭生活擺在顯著的地位，且如此法制化地加以明文規範，這是其他宗教



真主的九十九個名字。〔本圖原載
《人類論辨月刊》，2005年5月〕

聖典所沒有的情形。部分學者指出，這可能反映出在先知時代的阿拉伯社會，一般民眾的家庭倫常觀念相當淡薄，甚至因性關係過度開放而造成許多的社會亂象，故伊斯蘭教的出現，將阿拉伯社會引導至一個以家族為中心的禮教社會。

其實，在伊斯蘭教發展之初，原本文明不高的阿拉伯民族，其男女關係並不像吾人所想像的那般嚴謹，婦女參與公共事務而在外拋頭露面也很平常。但伊斯蘭教在向阿拉伯半島以外地區擴張之後，鄰近的拜占庭文明和波斯文明中對婦女社會角色之更嚴格的規定，逐漸與伊斯蘭家庭改革的潮流相結合，使得中古時代的伊斯蘭法所規定的婚姻與家庭制度，遠比先知時代更為嚴格。

現代化的挑戰與變革

伊斯蘭文明進入到近代階段，面對更嚴苛的挑戰，西方殖民主義帶來另一套不同的價值信仰體系、不同的政治法律制度、不同的經濟生產模式，導致原有的伊斯蘭社會結構劇烈轉型。伊斯蘭法作為一套宗教規範系統，在此種情境下面臨更大之理想與現實的矛盾，世俗化是不可避免的結果，因而有關伊斯蘭法改革的呼聲便在教內外興起波濤，引發了現代派與傳統派的長期論戰。

近代西方人權思想的興盛，激發了強調性別平等的女性主義思潮，透過西方全球化的擴張帶到全世界各個角落，並對宗教傳統中的性別概念加以嚴格檢視，對不符男女平等的觀點則大加撻伐。近二、三十年來，以西方為首的女性主義團體，特別將矛頭對準伊斯蘭法中所隱含的性別不平等，最常被西方自由派或女性主義者提出的事例不外下列三項：婦女衣著的規定、家庭法中對丈夫與妻子的權利義務的差別規定，以及對婚前與婚外性行為的嚴苛懲罰。以上均有違性自主權及人道原則。

於是，西方國家的婦女團體，串聯第三世界的許多非政府組織，在全球以社會運動的方式推行爭取婦權、改革歧視婦女之法律等議題，並組織學術研討會、論壇等加以倡導，透過西方強勢的

媒體運作，女性主義已成晚近全球思潮中最引人注目的一項。但西方此種近乎文化帝國主義的做法，已經引發伊斯蘭世界的普遍反感。

對立、折衷與改革

在伊斯蘭傳統派對西方自由派的反駁中，一個主要的論證便是強調伊斯蘭法之規範乃是性別分工，並非等於男女不平等，並指責西方女權主義漠視男女之間的根本差異，要求齊頭式平等反而衍生更多問題。伊斯蘭傳統派常以西方社會的高離婚率、不正常性行為氾濫、家庭解組與青少年犯罪等亂象為過度強調自由、人權與女權所導致的負面結果；反之，對傳統派而言，伊斯蘭社會的家庭和諧、社會穩定、低犯罪率等足以證明伊斯蘭家庭制度的優越性，並構成在現代化、世俗化浪潮衝擊下，使穆斯林社會不致道德沉淪的最後一道防線。



自由派與傳統派之間的論戰，再加上殖民主義與民族主義之間對立的因素，使情形變得更加複雜。由於西方殖民母國有意對殖民地進行經濟、政治與文化的支配，故對被殖民者的固有文化進行許多批判與改造

的措施，而父權主義經常是西方文化指責非西方文化落後反動的一個主要對象，於是從中發展出「殖民女性主義」的論述。即認為伊斯蘭文明與父權主義具有內在的關聯，凡支持女權主張者，必然要對本土文化做系統性的攻擊。對於那些無法瞭解西方論述的傳統派人士，由於一味地堅持伊斯蘭傳統的優越性，反對任何由西方所帶來的改革思想，因而更加深自由派人士對伊斯蘭等於父權主義的指控。雖然殖民主義已經在伊斯蘭世界退潮了，但由於西方的新殖民主義持續滲透，使得這場以婦女議題為中心的「文明衝突」，仍在伊斯蘭世界餘波盪漾。

在傳統派與自由派的論戰之外，也有採取折衷主義的立場：一方面保留伊斯蘭傳統重視家庭倫理的精神，另一方面則進行更尊重婦女權益的改革措施。（本圖原載《人類論辨月刊》，2005年5月）

在傳統派與自由派的論戰之外，也有採取折衷主義的立場：一方面保留伊斯蘭傳統重視家庭倫理的精神，另一方面則進行更尊重婦女權益的改革措施。這便是興起於十九世紀末期，以土耳其和埃及為中心的伊斯蘭現代主義派，其主張在自由派及傳統派之間找出一條中庸之道，從伊斯蘭傳統內部尋求改革的動力，且兼容並蓄西方文明的優點，使現代化改革能夠立足於傳統文化的重新詮釋之基礎。

回歸古蘭經的精神

十九、二十世紀之交，伊斯蘭現代主義派最重要的思想家為穆罕默德·阿布都(Muhammad Abduh)。他認為伊斯蘭文明中的父權主義確實是穆斯林的恥辱，卻又主張沿襲自中世紀伊斯蘭法中的性別歧視並非伊斯蘭教的本質，反而是伊斯蘭教改革尚未徹底的結果；再加上後來拜占庭文明與波斯文明的父權體制影響了穆斯林社會，而形成伊斯蘭的父權主義包袱。但從《古蘭經》的條文來看，伊斯蘭教是全世界女權主義的先聲，因為如此明確地賦予婦女法律地位的規定，實為同時代其他文明所沒有者。如果原本極為父權的基督教文明可都以透過自我改革創造平權社會，則本有尊重女權的伊斯蘭教更當進行符合現代潮流的自我改革，而改革的首要步驟乃是重新建構伊斯蘭法體系。

在這股改革浪潮的影響下，現代伊斯蘭國家大致朝下列幾個方向進行改革：一、對丈夫娶兩個以上妻子的門檻提高，以使一夫一妻制成為通則；二、提高妻子之離婚自主權，以平衡傳統的離婚權片面掌握在丈夫一方的不公平狀態；三、提高離婚後丈夫對前妻與子女之贍養責任。當然，伊斯蘭家庭法的改革只是當代穆斯林國家提高婦女地位的諸多措施之一，其中對婦女教育權及工作權的保障，更是整體改革方案的重大環節。由於沒有傳統伊斯蘭法的規範限制，當然改革的障礙就更少了，現代穆斯林婦女地位比之中古時代已有大幅提升，西方媒體大肆渲染穆斯林婦女受到父權壓迫的慘狀，其實是以偏概全，並不公允。

高度政治化的性別規範

伊斯蘭法中的性別規範可說是伊斯蘭傳統之神聖與世俗、公領域與私領域之間的交會處。因為伊斯蘭教的社會立法部分，將重心放在家庭之權利義務關係的倫理化，藉由經典編纂及律法學家的詮釋，形成伊斯蘭傳統社會實踐的主要部分；且與宗教信仰實踐的部分相比，又具備更大的公眾可見性，所以更易在現代穆斯林國家體制中形成公共論述的主題。

雖然「五功」才是伊斯蘭法中最詳細、最優先規定的環節，但個人是否一天作五次禮拜、是否在齋戒月貫徹飲食禁忌等規定，全憑個人的良知與真主的明鑒，並非訴諸於外的司法權威可以決定。但是，婦女有否戴頭巾，或某人是否有婚外情，卻可成為公開檢視的課題，更容易以國家公權力機構來加以強制施行。這也難怪當代伊斯蘭復興的浪潮，有關伊斯蘭家庭法的回歸傳統，竟然可以成為政治議題。許多穆斯林國家，基於民族主義情感，為了顯示對伊斯蘭傳統的回歸，紛紛透過立法程序，將傳統的伊斯蘭家庭法轉換成現代法律條文，直接頒行於全社會，這其間所引發的傳統與現代之爭就會高度政治化。

吾人不難瞭解，在伊斯蘭傳統朝向現代化改革的過程中，性別、婚姻與家庭的議題必然比其他議題有著更重的歷史包袱。採用現代科技、現代福利國家政策，或政治民主化、法治化，均不會造成太大的問題，甚至可以透過經典的創造性詮釋，來合理化上述的改革方案，因為伊斯蘭兩大聖典對該等領域並未有太多明示禁止的規定。但在家庭法的範疇中，許多改革的主張經常會被保守派以違反傳統伊斯蘭法而加以拒斥，也因此西方自由派人士的眼中，家庭制度的保守性格便成為指責伊斯蘭教無法現代化的最有力明證。但穆罕默德·阿布都的論證，可說為伊斯蘭的自我改革提供了有力的理論基礎，不致掉入了「西化主義vs.本土主義」或「自由派vs.傳統派」的二元對立。

正視文明後遺症

持平而論，伊斯蘭傳統派的堅持並非沒有道理。看看今日世界最現代化的歐美社會或東亞社會，由於高度的工業化、都市化、個人主義化所造成的家庭解組與社會倫理觀念的淡薄，更加促成了青少年犯罪、性與毒品氾濫、亂倫通姦、自殺等問題層出不窮，相信這些問題在台灣社會也已多到引人憂慮的地步了，而這些現代文明病在穆斯林國家確實比較少。這難道不是伊斯蘭傳統對家庭制度的維護所帶來的正面功效嗎？若我們一味以西方自由主義的標準來批判伊斯蘭傳統，卻又不願去正視現代化社會所面臨的問題，這是否意味著我們長期以來太過追求西方式的現代化，將西方現代主義意識型態完全內化，對自己本有的家庭倫理傳統卻棄之若敝屣，反而無法正視此類問題的本質呢？

個人無意對此問題提出立即明確的答案，只是欲以更為批判性角度，來看待常在報章媒體及學術文章上所見到之對伊斯蘭傳統的偏見，以及視西方文明準則為普世價值的謬誤。難道伊斯蘭傳統對男女關係及家庭倫常之如此嚴格的規範，不正是因為深切地看到了人性的弱點所導致的禍害嗎？對於人性黑暗面的洞見，乃是宗教信仰實踐的普遍基礎。

作者簡介

蔡源林

美國天普大學宗教學博士，現任國立政治大學宗教研究所助理教授。研究領域為伊斯蘭教、當代宗教學理論、比較宗教研究、政教關係等。

與友同行



愛情的眼裡容不下一粒沙，但友情的大門卻是敞開的。友情不僅可以激起我們內心最深切的感受，集結眾人才智以成就大事，開啟全新的生命風光，同時扮演各族群文化、宗教、語言...等匯通的重要橋樑。

四百年前中國儒生徐光啟和西方傳教士利瑪竇間的情誼，最是膾炙人口。他二人跨國文化交流的世紀友情，不僅豐厚東、西方對話的內涵，更推動世界的發展。隨著時代的演化，我們與您共同詢問現代社會友情的表現與意涵：我們探索何為真誠的友誼，追問朋友之間如何保有無償的精神，並邀集四位年輕友人交換日誌，寫下網路世代的「虛擬友情」。此外，我們更與您探究宗教人之間如何維繫靈修友誼，推出人與神成為朋友的動人篇章。我們邀請大家重新體會友誼的珍貴，進一步透視朋友如何幫助我們跨出個人狹隘的視野，打開自己的心門迎向整個世界。

18. 友情改變世界

一位是奔波仕途、懷抱淑世熱情的中國儒生，
一位是來自遠西、以傳道為職志的義大利傳教士。
徐光啟與利瑪竇的友情揭開了中西交流的序曲，樂音
迴盪，至今繞樑……

撰文·圖片提供 | 光啟社^(註1)

Part1 當儒生遇見「洋僧」

故事，要從一塊蕃薯田說起……

今日上海徐家匯是中國最繁華的商業中心之一，讓人很難想像，在四百年以前，這裡還是一派田野風光。

四百年前的上海土地肥沃，水系發達，是典型的魚米之鄉。但在一六〇八年，也就是明萬曆三十六年，卻是個不折不扣的荒年。水患使得當年的水稻、麥子都顆粒無收。但在一片淒慘的災荒景象當中，種植在徐家匯一塊田地的稻作卻長勢喜人、大獲豐收。這是一塊地勢高亢而貧瘠的土地，根本無法種植麥子或水稻。

這真是塊奇怪的田地，地裡種的莊稼大夥從沒見過。這塊地的主人壓根兒也不是莊稼人，而是當朝「翰林院檢討」徐光啟。這塊地，就是長江流域引種蕃薯的第一塊地。這塊「神奇的蕃薯地」，成為鄉親們議論紛紛的話題。

看！徐光啟這個人

對於後代子孫來說，這塊田地的影響非同小可。歷史學家們認為，如同歐洲引種馬鈴薯導致人口劇增一樣，蕃薯等美洲作物的普遍種植，也導致了明清之季中國人口的爆炸性增長。徐光啟時代的明朝末年，中國人口只有五千多萬。到了清朝乾隆年間，不過兩百多年的光景，已經激增到接近三億。

徐光啟也是中國十六世紀開始的「農業革命」最重要的人物。今天的學者們把他稱為近代科學的先驅，中國「睜眼看世界」的第一人。

利瑪竇和徐光啟的
相識相知，造就了
十六、十七世紀中西文
化交流史上的傳奇。一
本圖原載《人類論辨月
刊》·2006年9月11



「徐光啟是前近代中國開始放眼看世界的代表人物」，復旦大學歷史系樊樹志教授說，「他從利瑪竇這些西方耶穌會士的身上，看到了先進的歐洲科學文化，並且認真學習，作出了很多的貢獻，這是以前所沒有的。」

一六〇八年，四十六歲的徐光啟是個朝廷官員，他為什麼會熱衷於種植莊稼？為何一位傳統的中國儒士會成為科學先驅？究竟發生了什麼樣的故事？

要回顧徐光啟令人驚奇的生平事蹟，有一個人我們不能不提，他就是明末的傳奇人物、義大利傳教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）。這位遠從萬里而來的耶穌會士和徐光啟相識相知，造就了十六、十七世紀中西文化交流史上的傳奇。

兩度擦肩未遇

從徐光啟四十六歲喜獲蕃薯豐收的一六〇八年，再將時光倒推十年，那是一五九八年，也是四十六歲的利瑪竇，一年中大部分的時間都花在從南到北、再由北往南的長途跋涉。這一年，他終於有機會跟隨南京禮部尚書進京，希望能見到萬曆皇帝，以爭取皇帝對傳教事業的支持，但卻無功而返。

利瑪竇想獻給皇帝的三棱鏡還躺在精美的日本錦盒中。不過，那些神祕的象形文字卻在他腦中變得越來越清晰。在漫長的旅途中，他透過解構記憶的方法，整理出一本漢語字典的雛形。每到一個城市，利瑪竇都實際測量當地的經緯度。這是一個西方人完全不瞭解的東方世界。

一五九八年，徐光啟也在北京。他從前一年九月參加順天府鄉試高中頭名解元之後，就留在京城，等待三月的會試。這個南方人，在寒冷的京城度過了他生命中第一個北方的寒冬。

對那時的讀書人而言，會試是他們一步登天的「最後一步」。徐光啟經歷了四次鄉試的失敗，才有了第一次鯉躍龍門的機會。但這年春天，徐光啟還是不得不黯然離開了京城：他落榜了。

一五九八年，利瑪竇和徐光啟終究沒有在北京見面，他們一前一後，失望地離開了帝國的都城。

這不是他們第一次擦肩而過。早在三年前的一五九五年，徐光啟應邀到廣東韶州教書謀生，就曾專程尋訪利瑪竇^[註2]。在韶州，利瑪竇完成了一件大事，那就是把儒學經典《四書》翻譯成拉丁文介紹到歐洲，利瑪竇後來也因而被稱為「西方漢學之父」。利瑪竇通曉中文的程度令他身邊的中國人感到驚訝不已，尤其是他帶有幾分神祕色彩的記憶術。此時的耶穌會士早已經脫去和尚的袈裟，而改穿寬衣博帶的儒士裝束。他們精通儒學，能與儒士們討論典籍文章，當時亦有一批儒士樂意與他們來往。

見萬國輿圖，乃知利先生

在明帝國龐大的版圖上，當時的韶州只是個偏遠的小城，但卻是利瑪竇早期的傳教中心之一。遺憾的是，此時的利瑪竇因為前往南方傳教受阻，北上去了南京。徐光啟與利瑪竇錯過了見面的機會。

為了向中國人證明歐洲人並非「蠻夷」，利瑪竇帶來許多西洋的寶貝。除了《聖經》和聖母畫像外，還有很多被中國人稱為「奇技淫巧」之物，包括自鳴鐘、西琴、地球儀、天球儀、羅盤、日晷、《萬國輿圖》等等。一六〇四年，徐光啟在為利瑪竇撰寫的《二十五言》作跋時，就曾寫到：「已見趙中丞、吳銓部前後所勒輿圖，乃知有利先生焉。」意思是說，因為這幅圖，他知道有利瑪竇這樣一位西方傳教士。



因為《山海輿地圖》這幅圖，徐光啟知道有利瑪竇這樣一位西方傳教士。利瑪竇首創的世界地圖版式後來一直被中國沿用下來，直到今天。（本圖原載《人類論辨月刊》，2006年9月）

對於篤信「天圓地方說」和「禹貢九州說」的中國人來說，利瑪竇的地圖稱得上是驚世駭俗。徐光啟尋訪利瑪竇的目的，也許就是想核實他對於「天地自然」的疑惑。

於是，在一五九八年兩人「擦肩而過」之後，徐光啟很快地迎來第三次和利瑪竇相遇的機會。

遲來的相遇

一六〇〇年初春，在南京洪武崗西面一座改建的天主教堂裡，徐光啟終於第一次見到了利瑪竇。

兩人後來都一再回憶起這次遲來的見面。在《中國筭記》裡，利瑪竇這樣描述徐光啟：「他是一名出色的知識分子，天資美好，秉性善良。[...]他敏捷的思想，卻是對真理要打破砂鍋問到底。」而徐光啟則在〈跋《二十五言》〉中讚歎說，初見利瑪竇，第一印象就是「以為此海內博物通達君子」。

在利瑪竇這裡，徐光啟再一次見到了《山海輿地圖》。就著地圖，利瑪竇講到人類居住的地球是圓的，並指出了五大洲的輪廓，以及分布

一六〇〇年初春，徐光啟第一次見到利瑪竇。利瑪竇談到人類居住的地球是圓的，並論及赤道、五帶、經緯度劃定的原理。對於歐洲的「宇宙模型」，徐光啟深受震撼。
【本圖原載《人類論辨月刊》，2006年9月】

其間的各個國家，還介紹了赤道、五帶、經緯度劃定的原理。徐光啟聽了利瑪竇的解釋，「為低徊久之。」（《徐文定公行實》）顯然，他是被歐洲的「宇宙模型」深深地震撼了。



中國人初見世界地圖的震驚出乎利瑪竇的意料。他們雖然勉強接受世界上除了中國還有其他國家的事實，但卻無法接受中國居然不在世界的中央，而偏在東方的一角。因此，利瑪竇不得不挪動零度經線，重新繪製地圖，把中國放在世界的中央。利瑪竇首創的世界地圖版式後來一直被中國沿用下來，直到今天。

這幅地圖如今收藏於南京博物院。該院院長徐湖平說：「這幅圖是南京博物院收藏之寶。我們中國的歷史地圖，到今天也是引用這種方法，太平洋上面就是中國，兩邊是美洲、歐洲等等。當時從地圖上看，這圖所繪製的還是比較精確，有些地名跟我們今天的地名幾乎相同，比如山東、江西、浙江都和我們現在的省名相同。」

中西文化交流的序曲

此時，哥倫布發現新大陸已經八十年了，環球航行的歐洲人也有不少，歐洲人正逐漸成為主宰全球遠洋航線的「海上馬車夫」。漢唐蒙元時代處於世界中心的中華帝國，事實上已經變成了一個偏居東方的「老大帝國」。只有在帝國臣民的大腦中和利瑪竇繪製的世界地圖上，中國仍是唯我獨尊的中央之國。

不過，對於在科舉路上辛苦奔波的徐光啟而言，利瑪竇的世界地圖卻為他打開了一個嶄新的廣袤世界。這個世界遠離四書五經，充滿了探索的趣味和創造的快樂。後世學者認為，徐光啟正是被利瑪竇的「天學」所深深吸引，才轉而從事「西學」翻譯和研究的。

一六〇〇年那個春天的傍晚，利瑪竇似乎又送走了一個慕名而來的、充滿好奇的中國士大夫。但事實上，這個人即將和他共同創造一段傳奇的歷史。一段中西文化交流史的佳話，由此開篇。

Part2 中西友情·思維革命

西元一六〇七年冬天到翌年春天，在北京郊外的一處教堂裡，徐光啟和義大利傳教士利瑪竇正為了「點、線、直線、平面、曲線」這些幾何學名詞的中文翻譯反覆切磋。他們正在努力把西方最經典的數學著作《幾何原本》翻譯成中文。

一六〇一年，利瑪竇獲明神宗萬曆皇帝的允許，在北京定居，並且得到一塊地，如今在這塊地上我們尚可見到南堂的建築物。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年9月）



這時，徐光啟和利瑪竇已是老朋友了。一六〇一年，利瑪竇獲准在帝國的都城居住、傳教。一六〇四年，四十三歲的徐光啟也終於考中進士，得以留在北京。

徐光啟和利瑪竇從此開始了頻繁而深入的交往。他幾乎每天都要步行到利瑪竇居住的「南堂」和他切磋學問，一談就是三、四小時。此時的徐光啟已經是虔誠的天主教徒，他是一六〇三年在南京領洗入教的。巧合的是，入教的第二年，徐光啟就在他的第三次會試中金榜題名。

一六〇六年，徐光啟向利瑪竇建議印行一些有關歐洲科學的書籍，引導人們進一步研究，內容必須新奇而有證明。這個建議被利瑪竇愉快地接受了。不過，該翻譯什麼書才好呢？利瑪竇首先想到了《幾何原本》，因為在他看來，「中國人最喜歡的莫過於歐幾里德的《幾何原本》。」

一六〇七年的春天，徐光啟和利瑪竇完成歐幾里德《幾何原本》前六卷的翻譯，其中直角、平面或是曲線等現代數學的基本術語皆奠基於此書中。（本圖原載《人籍論辨月刊》，2006年9月）



後世也有人認為，翻譯《幾何原本》是徐光啟的意見，因為在和利瑪竇深入交往的三年中，徐光啟漸漸認識到數學是科學技術的基礎，因此，這門學問的掌握與推廣自然至關重要。因

此他明確向利瑪竇提出，希望將歐幾里得的《幾何原本》譯成中文，並說，「此書未譯，則他書俱不可得論。」^[註3]

這也是利瑪竇在羅馬學院學習用的課本。它由利瑪竇的恩師——當時歐洲著名的數學家克拉維烏斯（Clavius）神父根據歐幾里德的《幾何原本》整理編纂的。本來歐幾里德的《幾何原本》有十三卷，克拉維烏斯在後面又增添了兩卷注釋，如此總共十五卷。

《幾何原本》的思維革命

對於徐光啟和利瑪竇而言，幾何學名詞的翻譯固然困難，卻遠遠比不上定理的證明和推理的翻譯。因為中國的數學體系和西方的數學體系完全不同，中國人提出了各種各樣的命題，卻都沒有證明。歐幾里德則與之相反，命題是依序提出的，而且要一步步加以證明。



徐光啟是十七世紀的農業革命家，他的農業種植試驗至今仍影響著我們的生活。(本圖原載《人續論辨月刊》，2006年9月)

諾貝爾獎得主楊振寧則認為，《幾何原本》的翻譯本來可以為中國人帶來其所欠缺的推演式思維方法，但可惜的是，徐光啟翻譯《幾何原本》的時候雖早，但這次翻譯有將近三百多年沒有在中國發生應有的影響。而推演式思維方法的缺乏，被認為是近代科學沒有在中國萌芽的重要原因之一。

透過《幾何原本》的翻譯，徐光啟充分瞭解西方推演法的特點，用他的

的話說就是「欲前後更置之不可得。」他又說推演法「似至晦，實至明；似至繁，實至簡；似至難，實至易。」對它推崇備至。

多年以後，徐光啟在一次關於修改曆法的上疏中，詳細論述了數學應用的廣泛性，包括天文曆法、水利工程、音律、兵器兵法、會計理財、建築工程、機械製造、地理測量、醫藥、製造鐘漏等計時器等十個方面。他把數學視為一切科學的基礎。

喜悅與遺憾

一六〇七年冬天，帝國都城悄悄發生的這場思維革命吸引了越來越多的參與者。除了徐光啟和利瑪竇之外，中國士大夫楊廷筠、李之藻、葉向高、馮應京、曹于汴、趙可懷、祝宰伯、吳大參，以及耶穌會士龐迪我（Dicado de Pantoja, 1571-1618）、熊三拔（Sebastiano de Ursis, 1575-1620）兩位神父都參與其中。

此時的徐光啟已過了四十五歲，精力、腦力、眼力都已不濟，但他仍堅定地表示：讀書人以無知為恥，數學在中國失傳已久，既然今天遇見老師肯教，豈有學生畏難而退、致使再次丟失學問之理？

翌年夏天，京城一連下了很多天大雨，閒居在家中的徐光啟再次拿出了《幾何原本》，和耶穌會士龐迪我和熊三拔一起重新審閱譯文，增訂修補多處，並再次出版。

這時的徐光啟已經明白，因為利瑪竇的去世，他恐怕再也沒有機會翻譯《幾何原本》後九卷了。與第一次刊印《幾何原本》時「金針度去從君用，未把鴛鴦繡於人」的欣喜相較，這一次的校訂卻讓徐光啟感慨萬千。在〈跋幾何原本〉中，徐光啟回顧翻譯的過程，不無傷感地說：「績成大業，未知何日？未知何人？書以俟焉。」

《幾何原本》出版之後，立即成為明末清初的「顯學」。但是，直到清朝咸豐年間，英國倫敦會傳教士偉烈亞力（Alexander Wylie, 1815-1887）和來自浙江海甯的數學家李善蘭才將《幾何原本》後九卷翻譯完稿，並於一八五七年由上海墨海書館出版。此時距《幾何原本》前六卷第一次出版，已經過了整整兩百五十年。

Part3 玄扈神農·糧田深耕

長期的農業實踐給了徐光啟最好的寫作素材，徐光啟留下了一本聚集中國農業智慧的巨著《農政全書》，總共六十卷，約五十萬字。（本圖原載《人類論辨月刊》，2006年9月）



「精揀核，早下種。深根短幹，稀科肥壅。」這句四百年前曾在松江地區廣為流傳的棉花栽種口訣，乃是出自徐光啟的手筆。據說當年他還創作了一些更易傳唱的童謠，可惜早已失傳。

要尋回那些佚失的童謠已不可得。不過幸運的是，徐光啟留下了一本聚集了中國農業智慧的煌煌巨著，就是洋洋灑灑約五十萬字，共六十卷的《農政全書》。

《泰西水法》與實際的生產密切相關，書中涉及大量水利機械的製作，以及水利工程設施的建造。在翻譯此書的時候，徐光啟特地找來幾位木工、鐵匠，和他一起聽熊三拔講解，然後畫出結構圖，再加以製作，以驗證書本的內容。

這些水利機械後來逐漸推廣，大大緩解了長久以來一直困擾中國的灌溉問題。在將近四百年後的今天，在一些偏遠鄉村，有些機械仍在使用。

不過，一六一七年，山東大旱導致饑荒，竟然發生了人吃人的慘劇。徐光啟心急如焚，他在信中告訴一位朋友，北方一年增加千萬石糧食本是易如反掌的。他不斷責備自己，在農業推廣方面，還沒有什麼真正的作為。

有學者分析，正是這段經歷，使得徐光啟堅定了編撰農學著作的決心。一方面，此時的他擁有更多農業實踐的經驗，另一方面他也逐漸感覺到，個人的力量終究受到外在環境的諸多限制。要想快速改變目前的狀況，必須在農業生產上有一場鉅大的變革。

撰寫《農政全書》致力防災

長期的農業實踐給了徐光啟最好的寫作素材。他利用從勞動實踐所得的成果，檢驗或論證某些理論、方法、措施以至某些文獻記錄的得失，後來在書中雖然只有一言數語，卻極富啟發性。

《農政全書》巨大的閱讀量和文字工作，耗盡了徐光啟晚年的時間和心血，他的孫子徐爾默說他數十年對「大而經綸康濟之書，小而農桑瑣屑之務，目不停覽，手不停毫。」然而直到一六三三年徐光啟病逝，全書的編撰工作仍未完成。

臨終前，徐光啟仍念念不忘《農政全書》，囑咐他的孫子徐爾爵務必儘快將此書編完。一六三九年，徐光啟去世後六年，全書終由他的學生陳子龍編定完成。或許對徐光啟而言，《農政全書》



是一部永遠也寫不完的书，他總是在不斷添加新的內容，他要研究、要撰寫的東西永無窮盡，而人的生命卻有盡頭，以致他生前一直無法出版此書。

如果說，是因為主持《崇禎曆書》的編撰任務使得徐光啟無法完成《農政全書》的話，那麼，歷史在留下一個遺憾的同時，也留給我們另一段傳奇。就是《崇禎曆書》。

Part 4 修曆法興實學·與世界共時節

明朝末年，中國面臨前所未有的危機。日本在東方崛起；在南方，葡萄牙、西班牙和荷蘭的戰船已經進入麻六甲海峽；北方的滿族人統一了滿洲和蒙古，在長城之外不斷侵犯內地。兩千年來，中國從未在如此廣大的戰線上，同時面臨如此眾多的強敵……

到了一六二七年，局勢似乎有了轉機。在送走了放蕩、慵懶的萬曆皇帝和被宦官控制的傀儡天啟皇帝之後，帝國的臣民終於迎來了一個雄心勃勃的實幹家——崇禎皇帝朱由檢。徐光啟也感受到這位新君的雄心壯志。一六二八年一月，崇禎皇帝恢復了徐光啟禮部右侍郎的職務。闔上初步編輯完成的《農政全書》，六十七歲的徐光啟結束了故鄉上海六年的閒居生活，趕赴京城。

君臣一見面，求才若渴的崇禎皇帝對徐光啟恩寵有加。翌年四月，徐光啟晉升禮部左侍郎。

一六一〇年利瑪竇去世後，徐光啟和另一位耶穌會士熊三拔合作翻譯《泰西水法》，書中涉及大量水利機械的製作，以及水利工程設施的建造。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年9月）

日蝕預測失準 皇帝震怒

然而，就在這年夏天，禮部下屬的欽天監卻出了大事。一六二九年六月二十一日，欽天監對北京發生的日蝕預測竟然失準，日蝕早了半個時辰開始，晚了半個時辰結束。崇禎皇帝對此非常震怒，下諭責罵說：「天文重事，這等錯誤。」「如再錯誤，重治不饒。」

崇禎皇帝為何對天象預測的錯誤如此惱怒？據說是因為他認為萬曆、天啟皇帝當朝之時，國家危機四起的原因即在於皇帝對祭祀天地、祖先，以及曆法上的怠忽職守。崇禎皇帝對明王朝社稷懷有深深的憂慮和恐懼，深怕失去祖宗傳下的江山。天象預測如此失準，皇帝當然勃然大怒^[註5]。

同年八月，徐光啟的機會來了。他以禮部名義上書建議修訂曆法。這是他在時隔十六年以後再次試圖修改早已嚴重失準的《大統曆》。早在一六一二年，他曾經有過一次短暫的機會，不過後來卻不了了之。為中國修訂一部全新的準確曆法，是利瑪竇生前就曾計畫過的事，但當時卻未能實現。

建議修訂曆法的奏章，三天後就得到了皇帝的批復。荒廢多時的首善書院成為曆局的所在地。書院可以重新修整，然而十六年前被推舉修訂曆法的五個人，除了徐光啟和李之藻，都已經不在人世。熟悉西洋曆法的耶穌會士龐迪我、熊三拔也都先後去世。誰來幫助徐光啟完成修曆大事？

重修曆法 開展實學

後來協助徐光啟完成修曆大事的，是德國傳教士鄧玉函（Johann Schreck, 1576-1630）。鄧玉函的主要工作之一是研製新式天文儀器。就在這一年，他成功研製出了三架望遠鏡。此時距義大利天文學家伽利略研製出世界上第一架望遠鏡，不過二十年光景。巧合的是，鄧玉函和伽利略同為靈傑學院（Accademia Dei Lincei，義大利教皇科學院的前身）院士，私交也很好。靈傑學

院院士是當時歐洲一流科學家才能得到的殊榮，鄧玉函的學術地位顯然相當高。鄧玉函以及後來的羅雅谷（Rho Giacomo），又研製成功多種新式天文儀器，包括七政儀、列宿儀、平渾儀、交食儀、天球儀、地球儀、日晷、時鐘等等。

得到皇帝支持，又喜獲高手相助的徐光啟，此時仍然面臨一個十分棘手的問題，那就是如何平息欽天監三派勢力的爭論。或者是說，如何才能讓帝國的大臣們相信，老祖宗留下來的東西已經遠遠和時代脫節。

於是，徐光啟不動聲色地策劃了一次東西方曆法的直接較量。他在全國徵集通曉天文的高手，聚集在北京觀象台，對本年將要發生的日月蝕現象作出預測。

各路英雄，各顯神通。最後的結果，是耶穌會士的預測最準確，欽天監老監員們的預測則完全失準。經過這次競爭，採用歐洲先進的「第谷天文體系」的耶穌會傳教士，令人信服地取代了採用多年的《大統曆》和回回曆法的天文學家，成為欽天監裡的主流。

那時的徐光啟，心中醞釀著一個更大膽的想法。他根據自己對西方科技的理解，列出了天文曆法、水利工程、兵器兵法及軍事工程、建築工程、機械製造、地理測量、醫藥等十類學科，建議朝廷開展這些方面的分科研究。在徐光啟主事的曆局裡，耶穌會士的主要工作之一，就是向中國的年輕同行們傳授西方的天文曆法知識。如果徐光啟當時提到的每個學科都能設置相應的研究機構，明朝末年的中國就將形成一個規模可觀的「國家科學院」。

紅衣大炮的傳奇

然而，滿洲人的鐵騎很快地打破了曆局的寧靜。一六二九年冬，皇太極的大軍連破北方多個城池，直逼北京。深得崇禎皇帝信任的徐光啟得到了一個新任務：指揮並訓練京城的軍隊。

對徐光啟而言，練兵並不是新鮮事。早在十年前，他就曾受命訓練一支新式炮兵，以保衛北京，不過那次經歷很不愉快。因為徐光啟發現，無論是買大炮還是練兵，他都得自掏腰包。他曾經一再就經費問題上書朝廷，卻沒有得到任何回應。「憤懣成疾」的徐光啟，曾經多次請辭以表抗議。

然而，更讓他心寒的還在後頭。他和李之藻、楊廷筠等人自籌經費，從澳門買來四門葡萄牙紅衣大炮，結果在運往北京的途中被人告發，被扣上「謀反」的罪名，說徐光啟等人「私自購買武器」。

一六二一年三月，好不容易洗清罪名的徐光啟已經心灰意冷，以身體不佳為由辭去官職。一六二九年，就在皇太極的大軍一步步逼近北京城，徐光啟開始在城郊練兵的同時，一支由澳門的葡萄牙人組成的炮兵部隊正風塵僕僕趕往北方，前來支援明朝的軍隊。

這支攜帶十門紅衣大炮，炮手多達四百名的「外籍部隊」是由誰策劃組織？不是別人，正是十年前因購炮而被安上謀反罪名的徐光啟。四百名葡籍炮手，則是由當地的耶穌會士招募而來。

繼南懷仁監造的天文儀器之後，
清康熙年間德國耶穌會士紀理安
負責督造地平經緯儀。（本圖原載
《人類論辨月刊》，2006年9月）



的就是湯若望。顯然，徐光啟高度認可湯若望的貢獻，同時也對這位年富力強的晚輩寄予厚望。

同年十一月八日（農曆十月初七），徐光啟在北京寓所逝世。臨終前一日，他還請學生筆錄了他的上疏，請皇帝為《崇禎新曆》作序，並對他的修曆工作做了總結。湯若望按照天主教的儀式為徐光啟做了臨終傅油禮。

徐光啟負責修曆四年，大致已經完成《崇禎曆書》的編定。他去世後兩年，湯若望和李天經完成了徐光啟的未竟事業，編成曆書一百餘卷，共分十一部，名曰《崇禎曆書》，又名《西洋新法曆書》。^[註6]

然而可惜的是，面對這樣一部全新的曆法，崇禎皇帝又沒了主意。究竟是沿用祖宗留下的《大統曆》，還是變法維新、頒布這部革命性的新曆法？他猶豫不決。直到一六四四年初，他才下令刻印《崇禎曆書》，向全國頒布。同年四月二十四日，李自成攻入北京，崇禎皇帝自縊於煤山，明王朝壽終正寢。關於這段歷史，天文史學家江曉原如此描述：

「為什麼曆法修好卻放了十年？因為幾個反對曆局的機構，一直在崇禎皇帝面前說《崇禎曆書》的壞話，很多人也從其他的管道攻擊他，所以這個爭論持續了十年。在這十年裡，曾有好幾次以中西方的方法來比較誰預測天象更準，每次都是西方的方法較準，所以到了第八次，崇禎皇帝才下決心頒行這套新曆法。但是詔書剛剛頒下，李自成的軍隊就打進北京了。所以《崇禎曆書》就變成明朝在風雨飄搖的末年，花了很多財力、人力和物力編好的一個科學禮物，卻送給了敵人。」

友誼開啟中西對話之門

一六四四年春天，中國局勢動盪不安。轉眼間，紫禁城又迎來了第三個主子。北京戰火不斷，百姓倉皇奔逃。然而在宣武門附近

時他們課表的要求就是前六卷。所以，利瑪竇對於六卷以後的內容是不是很熟悉，可能也是一個問題。」

註5 關於中國皇帝重視天象預測的原因，北京古觀象台副台長蕭軍說：「古代的皇帝非常重視天象，而太陽實際上又是皇帝的象徵，所以在古代的傳統的文化思想當中，就認為日蝕的發生是對皇帝的一種警示。因此，當時發生了預報的失準，確實是一個很大的錯誤。」

註6 天文史學家江曉原：「《崇禎曆書》跟中國前代、歷朝的曆法完全不一樣。《崇禎曆書》採用的是丹麥天文學家第谷 (Tycho Brahe, 1546-1601) 的體系，這是一個日心說和天心說折衷的體系。當時的傳教士之所以採用第谷的體系，是因為當時第谷是歐洲觀測精度最高的天文學家，他是前望遠鏡時代的觀測的頂峰。從觀測的精度來說，第谷體系是最好的，比哥白尼的體系好，而中國人當時習慣於用精度來比較天文學說的優劣。《崇禎曆書》以第谷體系為基礎，當中包括了整個當時認識的宇宙的結構、恆星的星表，以及關於太陽月亮和五大行星運行的完整幾何模型，其篇幅遠超過前代。因此，《崇禎曆書》可稱為近代天文學的百科全書，這是不誇張的。」

吾友非他。即我之半。乃第二我也。故當視友如己焉。

相須相佑。為結友之由。

交友之先宜察。交友之後宜信。

友之饋友而望報。非饋也。與市易者等耳。

正友不常順友。亦不常逆友。有理者順之。無理者逆之。故直言獨為友之貴矣。

交友如醫疾。然醫者誠愛病者。必惡其病也。彼以揀病之故。傷其體。苦其口。醫者不忍病者之身。友者宜忍友之惡乎。諫之諫之。何恤其耳之逆。何畏其額之蹙。

俗友者同而樂多於悅。別而留憂。義友者聚而悅多於樂。散而無愧。

是的亞（北方國名）俗。獨多得友者。稱之謂富也。

客力所（西國王名）以匹夫得大國。有賢人問得國之所行大旨。曰。惠我友。報我仇。賢曰。不如惠友而用恩俾仇為友也。

墨臥皮（古聞士者）折開大石榴。或人問之曰。夫子何物願獲答如其子之多耶。曰。忠友也。

我的朋友就是我的一半，或者說是另一個我。因此，我們應當看待朋友如同我們看待自己一樣。

相互需要，互相幫助，這就是結交朋友的理由。

結交朋友以前應該謹慎觀察，成為朋友以後應該給予信任。

送東西給朋友而期待回報，就不是真正的餽贈，那與市場交易沒有兩樣。

正直的朋友不常順著朋友，也不常逆著朋友。朋友有理的話就贊同，無理的話就應該反對。做朋友珍貴的地方就是應該直言無諱。

交朋友就像醫病一樣。醫生如果誠心關愛病患的話，一定會憎惡病患的病。為了救治病患，就必須讓病患的身體受苦，讓他喝下苦藥。醫生不能夠不照顧病患的病，作為朋友的怎麼能夠放任朋友的過錯？我會不斷提出我的勸諫，不管內容是否順耳，也不擔心朋友是否會蹙眉而聽。

玩樂的朋友聚在一起時，取樂大於喜悅，別離時悶悶不樂。講義氣的朋友聚在一起時，喜悅大於取樂，別離時沒有遺憾。

北方是的亞國有句俗諺：「只有朋友多的人，才堪稱是個富人。」

西方有位國王叫做客力所，以平民百姓的身分成為一國之君。有位賢人問國王登位之後將如何治國，客力所回答：「獎賞我的朋友，討伐我的敵人。」這位賢人說：「不如獎賞朋友，特赦仇家，將仇家變成朋友啊。」

墨臥皮是古代一位有名望的人。他撥開大石榴時，有人問他：「請問您希望得到什麼樣的回報，多到像大石榴的子那麼多？」。墨臥皮回答說：「忠誠的朋友。」

20. 友情串連部落格

這是一項計畫，或說是一次實驗。

藉由四位熟識程度不一的朋友，在網路上的交換日誌，讓「交友」成為話題，同時也成為目的。

彼此的見解在當中交流，四人的情誼在其中發酵。

儘管計畫已結束，伙伴們仍將在友情的路上繼續前行……

撰文 | 韋一皮、梁家瑜、黃詩凱、THOM 企劃 | 黃郁惠



Vivi

姓名：韋一皮

性別：女

職業：製造業工人

興趣：吃喝玩樂

年齡：花樣年華

居住地：離海不遠

部落格：<http://city.udn.com/v1/blog/index.jsp?uid=03744>



自由人

姓名：梁家瑜

性別：男

職業：自由撰稿人

興趣：自由學習

年齡：弱冠未立

居住地：法國地中海小木屋

說真的，我現在身邊最放心的友誼，反倒是和扉珂的現任男朋友的友誼。不算深交，但是，他的笑容就是讓人放心啊！真的是善良的好男孩。很奇怪，男人間友情的生死存亡，似乎總得跟一個女人有關。

布蘭登

日期：Sat, 13 May, 2006 10:52:56

日前，和二位之前在電信公司工作的同事吃飯，一男一女。

去除了工作上的連結後，還能保持連絡或者一同聊天，至少也算是「朋友」吧，我這麼以為；當天結果慘不忍睹，因為我和女生大吵一架，原因似乎是一些「世界觀」的爭辯，細節略去。

總之，我承認當天確實動了氣，語無倫次地和她爭辯，連另一個男生想要勸架，都因力勸不成黯然離去。

在這個時代交朋友的困難之一，或許是微小的差異，都讓彼此感受互相不易認同，「存異求同」愈來愈難，乾脆和書本或者電視作朋友，避免忍受人的不確定性，還是，這是我自己的問題（其他人透過新科技MSN、Internet、Email，朋友可是愈來愈多）？！

Vivi

日期：Mon, 15 May, 2006 19:46:25

天氣：「珍珠」要來了

主旨：休假不得閒

「長大了，大家都是這樣互動的.....大家都練就了不著痕跡的說話工夫。」

好一個不著痕跡，根本就是我最最近練功的心得。

練功？練什麼功？練的是如何在複雜的人際關係中，做到不著痕跡！

自認性子直率、不善耍心機的我，在現在這個公司工作三年，成就沒有，卻親眼見識到什麼叫小人、什麼叫理想、什麼叫「人吃人」、雙面人，或是換了位子換了腦袋的「速度」之快、「程度」之深，令我深感佩服。

就拿我與新同事的相處來說，五個月，我被她耍過好幾次，連學生時期那種「我都沒看書，考試卻拿一百分」的拙劣戲碼都敢拿出來演，但，也就是有我這種「或許可以成為朋友」的心態，才會被人家「吃人夠夠」。當然，職場的八卦文化，流言傳來傳去，讓我可以很快地知道，自己又上了雙面人的當。我告誡自己只說「該說」的話，或是萬一忍不住想說「不該說」的話，也要想辦法不著痕跡，這需要操練。

我想，離開學生時代進入社會工作，想要結交好朋友，就算不比登天難，也和樂透的中獎率差不多（低），我還曾為此感到難過、失落，但不斷修練的結果，現在可以在碎碎唸抱怨完後，立即轉化成管他去死、我還是我的見山不是山境界，哈哈！

自由人

時間：Tue, 16 May 2006 08:17:05

地點：南法地中海沿岸人浮於事的大學城

天氣：刺眼的陽光

這個星期突然出現了一堆邀約：房東太太要我重新開始給他和他小孩上中文課，摩洛哥老兄要我開會討論蓋小木屋的事，南京小伙要幫我修電腦，台北女孩要過生日，又有兩個要找房子的，再加上星期三語言班要出遊。突然間生活被各種友情或近似友情的要求充滿。

交朋友難嗎？看我邀約滿天飛，你羨慕嗎？前陣子讀尼采的《查拉圖斯特拉如是說》，裡面說到：「不分對象的知識興趣，跟不分對象的性衝動，一樣下流。」那你說：不分對象的友情，下不下流？

其實我只是感到有點煩罷了。事實上，跟這些朋友相處的時候，我都挺愉快的。只是也許，少點貪心、少點面面俱到的幻想，會少煩一些吧？

剛剛整理了MSN的分享空間。把過去兩年的照片放上去。好累啊！但看著那些分散在世界各地不知何日再相見的朋友，心裡百感交集。永世不再見面的朋友——這是個自相矛盾的字眼嗎？法文裡*perdre quelqu' un de vue*有「再也不見某人、忘記某人、不再與某人往來」的意思。但我未曾忘記，可以的話我也不願再也不見，只是現在已不再和這些朋友往來了。

所以，紀念某人，是友情的果實？

TAS

時間：Sun, 21 May 2006 15:15:34

主旨：不可或缺的朋友——Radiohead: Jeff Buckley

我的朋友應召大本營，要叫哪個叫哪個，隨傳隨到，要他叫多大聲就叫多大聲，要他停止他也不敢二話，Jeff Buckley還可以來全套的哩！

要是上班碰到一些難以道人的烏氣怨氣悶氣不成氣，總喜歡叫他們來幫我解，尤其是半夜，雖然無法大叫亂叫，但好就好在沒人半途來打擾，可以連聽好幾次。若還是一夜無法解，帶他們一起騎車，還可以跟著一起哼，可爽的哩！更爽的是跟Jeff Buckley的二號*grace*，最喜歡跟他在橋上比氣長，有時我跟著唱得不成樣時，自己都會覺得好笑，說真的，那些阿里不達的氣在剎那間還真會不見。一個字還是爽……呵……

那當你不被朋友珍惜時，你也只能先珍惜你自己。對他的珍惜，就只能放在心裡了。

疲勞、疲勞、疲勞啊.....

自由人

日期：Tue, 6 Jun 2006 10:28:39

地點：南法距海灘美女一步之遙的大學城

天氣：太陽掛在天上太久了.....

主旨：解放

今晚睡不著。睡不著只有一個原因：心裡跟自己在打架。

我太習慣這樣了。總有解不開的結。

很多時候我祈禱：放了我吧，你還能要我怎樣？我記得有個朋友也說過，他禱告上帝，叫上帝不要再折他了，快斷了。

剛剛我也以為我斷了。

沒想到，斷了之後，我竟然感到平安了。我感到爭戰停止了。

我不知道下次什麼時候又會開始爭戰，但至少現在我感到平靜了。

就是一點分享。你們最近怎樣？

Vivi

日期：Tue, 6 Jun 2006 22:04:14（六月六日斷腸日）

天氣：狂暴雷雨中開車，心臟要強

我已經連續上班十二天了，很想馬上飛到法國度假去.....布蘭登說，旅程去得早，結束得也早，好吧，那就再「溫存」一下。

很感謝自由人常在線上幫我張羅去法國的事（也多了練習法文的機會，呵）。

七、八月是旅遊旺季，但我真的沒想到會那麼旺，機票、住宿都不好訂。

TAS

日期：Tue, 06 Jun 2006 15:32:23

主旨：另一種心甘情願的忙

哈囉！各位交換日記的「記友」。

近來忙工作，內心暗幹某些烏同事。週間在外的時間大多會超過十二個小時，真不知自己在忙些什麼.....

即使週六也很忙.....呵.....因為週六早上忙打球.....下午球友們一起去逛街或找個地方走走.....那些球友其實是我的高中同學及其他因他們而認識的朋友，有時大家天馬行空的瞎掰，講黃的、講黑的、什麼都講，女的不把我當女的看，男的也不把我當女的看.....反正什麼都亂講，大家聊得開心就對了。

每週都如此。雖然週六一大早去打球又到處亂跑很累人，但這種「忙」倒還挺值得的，因為我覺得很開心.....

TAS

日期：Tue, 06 Jun 2006 15:44:02

主旨：目標之友

每次和某個朋友聊天結束後，總會覺得為什麼他老是這麼有「目標」，為了追求一件事，他總是一步步穩穩地完成目標。在大家的眼裡，他是個小丑，很會炒熱氣氛，一點都不起眼的他，現在卻完成了大半的夢想。但他還有很多目標未實現，他說，雖然他的目標並不宏大，但卻可以讓他自己覺得快樂。

Vivi

日期：Wed, 7 Jun 2006 14:29:59

很好奇TAS的目標之友，他的夢想是什麼呢？

仔細想想，身旁的朋友似乎都沒什麼目標耶，生命不是賣給了工作就是小孩。

不過，一位高中同學，任職私立國中，最近她「終於完成大大夢想」——買了二手鋼琴準備重拾琴藝，滿感動的。我到巴黎看radiohead也是完成多年來的夢想（TAS別流口水喔）！

TAS

日期：Wed, 07 Jun 2006 12:14:06

他的夢想其實都不大也很平凡，但他都會逐一完成它們，這也是令我佩服的地方。

講到radiohead，唉.....的確是夠又、的。Vivi及布蘭登，我真的是很忌妒你們可以去，想想到時候你們回來時，我一定會更加流口水且還會流淚哩.....

最好是radiohead不要出什麼事，搞什麼解散或有團員要退休，要不然我可就看不到了。

好啦.....Vivi及布蘭登.....先祝你們聽演唱會愉快啦，但「聽說」巴黎好像那幾天會下大雨刮大風哩（哈哈.....我很酸葡萄吧）！

布蘭登

日期：Fri, 9 Jun 2006 17:17:30

主旨：自言自語

下雨的午後，印完論文後，跑到建國南路的咖啡店，繼續與虛無飄渺的研究計畫奮戰。

一位高中同學，在美國舊金山出差，因為時差關係，在線上主動與我聊起來。

我跟這位朋友，從國中一年級開始同校同班，直到大學，都很不幸選到同一所大學，還住同一間寢室。

不過，之後我和他走的路，雖不能說天差地遠，但也可說是幾乎平行的選擇。

大學畢業後，考上研究所，接著在友達光電服四年的國防役，然後跳糟到鴻海集團旗下的群創光電當工程師，派駐廣東。

每次見面或者聊天，除了抱怨工時長和長官能力不足之外，或者閒扯他對「文化人」（包括記者）的不屑，有時候一時興起，會跟他辯論，但也總是無疾而終。漸漸地，我越來越不喜歡和高中或者大學同學聊天，我只覺得，我完全缺乏同理心，不明白我的這群同學們，為何要投入這麼多心力和時間在工作，然後累得沒時間抱怨，或者睡覺，但同時，也將競逐股票或高薪，當作全年唯一的救贖。

另一方面，因著工作或偶然機會，我也認識或知道一些人，不計較薪水或生活享受，投入社會運動，蹲在鎂光燈照不到的角落，默默耕耘，即使不斷看到運動領袖或政治人物的背叛，氣憤過後，繼續彎腰，繼續工作，當然，不用過度浪漫美化，半途而廢或說失望遠走的人，也所在多有。

談到我跟B成為朋友的因緣，還真妙。我大學畢業後第一份工作是在財經雜誌社，只做了三個月，後來到一家週報社工作；或許因為還是「菜鳥」，對新奇人事物都感到興趣，某天，B來應徵，坐在沙發填寫基本資料。她一頭短髮，相貌清秀又有個性，感覺挺特別的，我好奇心來了，一問之下她是來應徵攝影記者（我從大學就欣賞會拍照的人，於是，對她印象又加分了）。

B雖然工作沒多久就離職，但或許是彼此擁有共同信仰，友誼種子漸漸茁壯發芽，算一算兩人認識也八年了，也該長成一顆小樹了（哈）。

在淡水一家咖啡店，我和B坐在室外，遙望對面的觀音山，安靜點，還可以聽到海浪拍打聲音，彼此隨性聊天，這時候的對方，就像是垃圾桶，可以讓你放心地不斷傾倒心中積累已久的情緒、心結，也許最後問題還是沒有解決，但至少在那段時空裡，感受是溫暖的。

記得大學一位很要好的男同學說，年紀越長，身旁的同學、朋友會漸漸離開，一個人的一生，如果能有一、兩個知己，已經很不錯啦。友誼，要看緣分，緣分有長有短，如果現在所謂的「好友」到了六、七十歲還能很要好，也算是一種福氣吧。

現在和同學、朋友相約，越來越難約，因為「大家都忙」，可以從年頭約到年尾，就算約定了，還不見得每人都到得了，大家真的都那麼忙嗎？在忙些什麼呢？「擇期不如撞期」反倒成最好的選擇。

自由人

日期：Sun, 18 Jun 2006 08:22:33

地點：結蜘蛛網的地下室

天氣：地下室沒有陽光

主旨：記憶

好一個垃圾桶，「可以讓你放心地不斷傾倒心中積累已久的情緒、心結」。我想友情的第一個果實，就是放心吧？學期結束

一號開始數算，update近況，講到搞笑型或爭議型人物一定會停下來，把他以前在班上幹過的「光榮史」再拿出來虧一遍，笑人家的同時，也找到當年的記憶。你心裡其實清楚知道，同學會裡八成的同學只是你生命中的過客。

有時覺得這種聚會滿無聊的，聊些五四三，我坦承自己也愛聽八卦，但聽完後感覺還滿空虛的，唯一的價值是「轉述給別人聽的優越感」或是茶餘飯後議題設定的領導者（人性啊人性，難怪八卦媒體會成功）；而且我發現，會去同學會的都是固定一群人，所以我大學畢業九年，只參加過一兩次同學會，有點逃避，逃避的結果，今年換我與另一個女生主辦啦（挖哩列，同學會可能會在我手中終結吧，嘻嘻）。

TAS

日期：Thu, 22 Jun 2006 15:39:56

主旨：令人生畏的聚會

朋友或同學的聚會，有時還真的讓人不想參與。高興的是可以看到許久未見的朋友或同學近來如何？變成什麼樣了？但關於八卦，喜歡聽別人的，但討厭聽到別人來問我（尤其是有關有沒有男朋友的事），工作上的事還ok，因為被傳出去「我還在周刊那麼久了」還好，但私人的事情，最怕的是被傳成非「貓在鋼琴上昏倒了」。因為我的一個要好的同學竟被傳成穿道袍，他本人都快氣炸了吧，就連我也不相信，但他還是被同學之間傳得他好像怎麼了.....

唉.....常聽到別人說誰誰怎麼了，或許我們早也成為別人茶餘飯後閒聊的誰誰了，當然囉，一般的關心話題是ok的，但八卦類的還是令人生畏。

自由人

日期：Fri, 23 Jun 2006 10:30:52

今天中午，去看飛舸和梅雅表演，中間還幫忙了一點演員化妝室的雜活。表演完了，大伙一起去吃午飯。Montpellier的太陽簡直會把人蒸發；剛坐進餐館的那一刻，大家都喘了一口氣。

一桌五人，三個台灣人，都是法語初學者；兩個大陸朋友，都已經在這裡念完碩士，學的都是藝術領域。

席間兩個人各說了一句話，令我難以忘記。

大家聊到大陸目前的狀況，因為她們很快就都要回去了。當飛舸跟我說某些內地村落的經濟狀況的時候，我問了一句話：那地方官都在幹嘛？飛舸笑了，說：我就說你的世界是比較美好的。我聽了就不說話了。

鵬飛，另一個大陸學生，跟我說明了一段大陸目前的大勢——可不是形勢一片大好的那種說法——之後，無心地說了一句：等這個改變發生後，肯定又是一代人過去了（他說的改變是共產黨為了因應經濟型態的改變，所必須做出的政治型態改變的可能方式）。

我隔了一下子，跟她和飛舸說：這句話才讓我心驚。

真正讓我心驚的，是鵬飛說那句話時的那種理所當然的態度。

那真的，我的世界是太太好了。依我的莽夫性格，我會理所當然地覺得，要在台灣，大家早造反了。

我真的幸運是，能被「看著我來自美好世界」的人，當作朋友。

Vivi

日期：Fri, 23 Jun 2006 13:54:30

台灣人民有種造反嗎？我懷疑耶。

自由人

日期：Sat, 24 Jun 2006 06:42:24

我覺得那只是一種感覺吧。好比說，台南縣某個靠山的小村，縣長把中央撥下來的錢都自己收起來了，村裡沒水沒電吃地瓜，小孩沒學上，沒錢看醫生。這種狀況在台灣的我知道了，一定會去跟新聞媒體說，對吧？然後新聞就會上演前陣子查賄的事.....

飛舸那句話「我就說你是來自比較美好的世界」，不是說台灣比較富有，而是說從台灣來的我多少能相信法律和公理是有意義的。我想在台灣大家也都有一種悶感，但我們的盼望，或者我們能盼望的，和他們不一樣。我如果跟飛舸說先知說過：「惟願公平如大水滾滾，公義如江河滔滔」，他對基督信仰觀感一定不一樣。而這句話他聽在耳裡，也一定跟我聽到的分量不一樣。

我想，每個社會都有不滿。外邦人看到的，總是和本族本國人看到的不一樣。法國教授還會在課堂上批判中國給勞工薪水太過低廉，然後傾銷低價成衣到法國，害他們成衣業蕭條；批判南美洲製造便宜紅酒，害他們葡萄酒賣不好，葡萄園不斷廢棄。

他們也在一個比較美好的世界裡。他們相信的，跟從台灣來的我相信的又不太一樣了。

離題了。台灣人民有種造反嗎？我覺得是有的耶，只是問題是要造什麼反？大家都很高興我們已經號稱是已開發國家了，我們可以選總統了。當環境已經形式上給公民這麼多權利的時候，問題就是公民如何運用權力的問題了。對我們而言，得起來造反的那

台灣人民有沒有種造反？我不知道，但沒有相對應的客觀條件持續累積，期待造反領袖的登高一呼，革命立時成功，自己不必付出任何代價，那就太天真了。

自由人

日期：Sun, 25 Jun 2006 05:47:07

我也不太參加中學同學會，想說真正的好朋友反正會聯絡，不是好朋友的同桌吃飯也未免尷尬。

結果到現在，會聯繫的高中同學實在沒幾個。當然也跟個性有關啦——我一向都跟「別班的」比較好。

可是不願意去同學會還有一個問題：實在是無顏見同窗，也無言見同窗。席間一個個醫生牙科眼科婦科，我身體健康不給他們賺也就算了，偏偏我又一事無成，人家問起「你現在在幹嘛？」難免語塞（同類話題繁多不及備載，簡言之就是你去廟裡求籤會問的那些主題）。

這難免語塞，是因為實在是不想自己報料讓人八卦。可是更慘的是，報了大家發現沒啥好八卦。這就像政治人物一樣，你要自己報給芒果日報人家都不要，你就知道自己完蛋了。翻譯出來也就是說，當關係中有了對彼此下價值判斷（啊，這個人，撿角啦……）的行為，那友情大概就稀薄得很了。

因此我想，朋友的另一個標誌，是能夠脫掉社會身分和社會價值框架去認識一個獨特的人。我男生朋友很少，但每個背景都和我不一樣，有賣滷味的、有當大廚的、有當樂手的、有消防隊員。

同學會令人興趣缺缺，是因為話題總是那幾個，並繞著特定的公式：你在幹嘛到怎麼會幹嘛到幹嘛怎麼樣到接下來又怎樣，最後祝福加油保重，哈哈。我討厭帶公式。

前兩天跟一個高中同學在MSN上聊天，高中時我們很少說話，很意外地，卻聊得很高興。還約了要今年找個時間見面。

所以，我想，友情之中，總有某種小小信心和勇氣的痕跡。

自由人

日期：Sun, 25 Jun 2006 07:12:46

主旨：「反抗」之「工夫」

金地呀，呵呵，是什麼情況下誰跟你說的啊？

「自由人說的很好，遍地滿了不公。」鄭重聲明：這話不是我說的，是《聖經》說的。

不是反對你，只是我在想：大家真的都想成為成功的楷模嗎？為什麼？成功有啥好處？（周星馳曰：笨，你看，這個世界上，遍地都是金錢，到處都是女人，只要你肯努力，這些錢跟女人就都是你的啦！）

我想，對大家而言背後更大的動力，應該是不想變成說這話時蹲在地上撿菸蒂的周星馳吧？「爛泥敷不上牆，不知所謂。」

一樣，不是反對你，只是說說罷了：尋找改變契機的，會不會也都是想要成為「百年難得一見的武學奇才」？「只是這種人，乃是萬中無一。」（小龍女說的喔！）

好啦，廢話少說。我的意思是，我們對體系都有一個共識（也就是：我們生下來就不是成功者——站在權力錢勢頂端的那種成功）。但我想不「反抗」的人，是懼怕掉到社會的更底層。

至於那些想成為百年難得一見的武學奇才的人，後來離開社會運動，恐怕也有不少是發現了：「做好人沒有好下場，我下定決心要做壞人。我要殺……人！」

其實我覺得，大家只想生活在「貧窮的小社區裡」就好了，因為「這是一個黑暗的時代，斧頭幫的勢力到處橫行，只有在一些貧窮的小社區裡，才能享有片刻的安寧」。

因此，我並不是因為我的位置而不安，而是我自己認定一個位置，一個超越國家的位置，但在現實中我看不到這個位置在哪裡。但在我認定的這個似乎不存在的位置上，我對我看到的外邦人有一些情感上的反應就是了。

布蘭登

日期：Sun, 25 Jun 2006 07:58:11

主旨：Sunday Morning

是在向一位前同事胡扯資本主義和公司體制對你有多壞這類的话题時得到的反應。

Anyway，我的看法是，正因現時體系如此，即使只想生活在貧窮小社區也逐漸不可得。

美國是極端例子，保守派的美好世界是：將四分之一美國最窮的人生活水準，設定在稍低於基本生活尊嚴水平之下，反之，只要你是有錢人（大部分是資本利得），稅愈繳愈少，如此一來，才能「激勵」其他人，努力往上爬，something like this。

這給了不同意前述藍圖的人反抗的原因之一。

Vivi

日期：Mon, 17 Jul 2006 23:38:40

主旨：法國行，倒數計時（0813-0827）

年紀越大，勇氣越小。這句話，各位覺得如何？

這句話是一位高中同學昨晚在MSN，Call我聊天時提到。

她說，心理有些很想做的事，例如，到某一國家住一陣子，卻提不起勇氣實現，只能日復一日唉聲嘆氣。

我說，不會啊，我記得妳幾年前決定去英國讀碩士那股堅持，在金錢不充裕的情況下，跟媽媽借錢，找資料、申請學校，順利地飛往英國完成留學夢。那時的妳說話眼睛都會發亮，很有朝氣，把那股勇氣找回來啊。

（嘆口氣符號）她說，年紀越大，勇氣越小。記得上次TAS說，她有個同事，以完成生活小夢想為樂事，聽來是個踏實生活的人。我這朋友，夢想是大了些，需要計畫、金錢與時間，更重要是來自社會壓力：「妳去國外住，那工作怎麼辦？」，「年紀不小了，現在工作不好找！」，「不結婚了嗎？」，「去國外要做什麼，念博士喔？」，「這一去，要多少錢啊？」

千篇一律的問題，得到的通常也是不怎麼有創意的答案。讀「社會化」理論多次，越來越感受到社會期待給人壓力是如此之大。不過，個人還是有行動力的，像朋友的同事，工作認真存錢，然後到法國巴黎住三個月，只因為她喜歡巴黎，錢花完了，回台灣繼續認真工作，節制消費，繼續存足下次流浪的旅費。

確實，有時候覺得，年紀越大，顧慮事情變多，很難說流浪就流浪。但我還是屬於有勇氣的那一方。

自由人

日期：Wed, 19 Jul 2006 09:26:50

地點：久違了的南法大學城

天氣：夜涼，心如水

主旨：友情之一念之間

好久不見了各位。這兩個多禮拜我和高中同學雅雅法國趴趴走，從七月二號到今天，從巴黎、里昂、尼斯到亞維儂，接下來還要到二十五號，還要到巴黎機場送她走。吼！

依稀記得不知道誰說過：旅行是對友情的考驗？

整趟旅程中最愉快的是在里昂，但那是因為在里昂我和雅雅住的是他大學同學（一對情侶）的地方。人多好說話，而且他兩個大學同學和我處得都還不錯。里昂之外，我老是陷入一種困境：我實在不喜歡她旅行的態度，像是來打獵一樣（玩過電動嗎？就是那種過五關斬六將，參考好幾本攻略努力破關的那種）。每天有時間表跟許多的必須，那讓我受不了。

一直到離開里昂到了尼斯，我們之前已經不動聲色地彼此抗議過幾次，在吃過晚飯回家的路上，聽了我的一些想法，她才明白過來：她是來旅行的，我卻是在法國生活的。

幾天下來我對我們之間的差異越來越了解。從高中畢業到現在十年了，我們各自走過了十分不同的一段人生，卻在這個炎熱的法國夏日因著偶然的決定必須共處三個星期。這對我是個很大的衝擊跟挑戰。

會決定一起旅行自然是因為覺得彼此是好朋友。一起旅行了發現實在綁手綁腳，有時甚至討厭。只要把心一橫，我就可以和這個老朋友說拜拜。但是我沒有，總是硬不下心。到了尼姆的那天晚上，我跟她說我要自己去吃飯。出了旅館還沒走過對街我就忍不住咯罵起來。

印象中，在倫敦某晚，我提議去Club感受當地人夜生活，朋友以「太晚，太危險」婉拒，當時我很不以為然，想說住的地方離地鐵那麼近，有啥好怕，而且又不是去那種「怪怪」的Club，只是想喝點小酒、吃點東西感受一下而已。

當下，兩人為此事弄得氣氛尷尬，結論是，我們沒去（事後心中還是有點遺憾）。除了這件事，其他我們都算配合得不錯，我想點子，她看地圖，我愛亂拍照，她總是靜靜等候。在旅行過程，我們更認識彼此，也更認識自己。

回台後，我們以「傳真」交換日記一陣子，英倫行成為我們友誼關係中最美好的回憶之一且無可取代。我們前陣子還說，英國行是在一九九九年，二〇〇九年我們打算再出國旅遊一次。十年，各自生活改變，但慶幸友誼仍在。

布蘭登

日期：Thu, 20 Jul 2006 06:03:42

主旨：給親愛的維維

給親愛的維維：

歡迎你來到這個世界，正值盛夏的台灣，是一個美麗的國家。

乾爸布蘭登認識你的爸爸已超過十五年，看著他從理化滿分的中學生，升高中考大學，畢業工作，尋找幸福，成家立業，結婚生子，乾爸相信，他會是個好父親，但不一定會是個優秀的棒球教練。

二〇〇六年七月十九日，是你出生的日子，除了祝福你，希望你健康成長之外，也希望以後在成長過程中，能夠付出一些關心，給我們生存的世界和不分遠近的人們。正巧在你出生當下，中東地區爆發嚴重衝突，以色列軍隊和黎巴嫩真主黨互相攻擊，戰爭瀕臨爆發邊緣，平民百姓受創甚深，死傷逾百近千。

同時，印尼也因地震引發海嘯，來不及逃亡的民眾，或是淹沒在狂風巨浪中，或是不見蹤影。面對天災，人們除了尋求宗教信仰之外，也應該停下追求經濟發展的腳步，好好思考人類的社會如何學習與自然共存。

全球化的趨勢可能不會停止，你成長的世界將大大不同於我們這一代，正如同你的爺爺奶奶不容易理解他（她）們的兒女為何將上網視為生活必需品，以及手機數位相機DVD，逐漸取代傳統相機收錄音機和CD。不過，千萬記得別盲目追求新科技，忘記了生活的本質。

目前全球至少六十五億的人口中，四分之一每日收入不足一美元，即聯合國定義的貧窮線下。或許，二十年後情況有所改善，但願，你也可以成為改變現行制度的一分子，而非完全從此制度得利。

如果本地憲法沒有修改，二十年之後，你將首次行使投票權。不論立場如何，希望你慎重行使（或不行使）你的公民權，以及其他政治上的權利。

如果社會持續進步，二十年之後，你將不再受到集會遊行法的限制，只要你希望直接向社會表達意見，或者無法認同國家政策，你將如同上街購物上學玩耍一般正常，經常參與遊行抗議，持續尋求更合理的社會制度。

如果教育未有重大變革，二十年之後，你將有可能成為一個大學生。全球目前最大的經濟體美國，只有百分之三的頂尖大學生，來自該國最貧窮的四分之一家庭，台灣的不平等，也許沒有這麼離譜，但千萬記得，不是所有的同學，都與你一樣幸運，生長在幸福家庭。希望你能與同學和睦相處，真誠互待，除了在課堂上學習知識外，千萬記得努力展開雙臂，盡力透過各種方法，體會不同階級的立場和真實生活。

不論未來你選擇的科系是科學技術或人文社會領域，不論你未來想當工程師或畫家，銀行員或棒球選手，願你記得，別自我限制視野，世界將無限寬廣。

如果交通技術再進一步，二十年之後，你將可能在十二小時之內到達全球的任何角落。乾爸乾媽鼓勵你多多旅行，認識不同的文化，在旅程中學習獨處學習包容，學習精打細算學習善用資訊，如果可能，盡量前進非英語系國家，特別是第三世界的豐富土壤，或許會有額外收獲。

如果公館唐山書店還在，如果羅斯福路The Wall還在，二十年之後，希望你偶爾造訪，但願你是一個喜愛閱讀、喜愛音樂的男孩。當然，也希望你可以遇見一個合適的對象，談一場戀愛。

這麼多的如果，好像太誇張了。其實，只要你健康快樂和平安成長，我們肯定都很高興。不過，我們有時候也會忘記我們的承諾或者初衷，如果我們忘了，千萬記得提醒我們，好嗎？

乾爸布蘭登、乾媽Vivi

二〇〇六年七月二十日，凌晨四點，台北住家

自由人

日期：Thu, 20 Jul 2006 09:08:44

地點：地下室

心情：一言難盡

主旨：完結篇

今天真的是累到爆的一天。火車誤點，電車停駛，回到家又發現廁所浴室壞掉，我和雅雅都感到萬分疲憊。

雅雅睡了，我才開始有一點自己的空間。翻譯到一個頭昏腦脹的狀態，打開一個朋友的MSN分享空間，突然間，過去幾個月的生活被他簡單誠摯的文字喚醒。

這段時間交換日記，很意外地，似乎我們談的不比同在台灣時來的少。當然我們還是各自在自己的生活中過自己的日子，但這個過程其實讓我想了很多東西，也少了很多異鄉的孤寂。

交換日記，自然是跟朋友交換。所以一方面寫日記，我沉澱了不少心緒；一方面也是對朋友傾訴，因此抒發了不少情緒。托網路的福，我們似乎不因歐亞大陸的阻隔而分離。我只想：要好好珍惜。

其實在我這段與雅雅同遊法國的時期，還有很多事想跟你們說的，所以事實上交換日記結束了，也只是《人籟》讀者諸公再也看不到我們這幾個人之後如何，這就留給各位自己猜測（哈哈哈哈哈）。

布蘭登、Vivi，法國見。TAS，年底再會。

青山不改，綠水長流，我們後會有期！

Vivi

日期：Thu, 20 Jul 2006 14:14:32

文情並茂的好文章，看了很感動，布蘭登當上乾爸後變得不一樣了耶！

孩子的誕生，是人生最奇妙的事之一！

賀，交換日記圓滿結束！

21. 困境中的友情

導演在你的心田種下感覺的種子，讓你感受、體驗、明瞭他人所面臨的困境，同時回顧自身的處境。除了同病相憐、雪中送炭，我們還可以用許多不同的方法培育友誼。

撰文 | 沈秀臻



當人在困境中，有可能與他人結下友誼嗎？在這裡我們選出展現友情的六部影片，有的展現新型態的友誼，如養老院的情誼；有的與生死交鋒，如自殺、山難；有的觸及歷史的老問題，如以色列與貝魯特的炮火、印度寡婦的安頓空間；有的告訴我們社會地位沒有交集的人也能成為好友，如波蘭的兩位畫家。這些導演在你的心田種下感覺的種子，讓你感受、體驗、明瞭他人所面臨的困境，同時回顧自身的處境。

友誼如光合作用

在《生命宛如長河》^(註1)裡，導演伯納德艾蒙以簡潔的畫面，畫龍點睛的話語，描述友誼的力量與生存的問題。

她，中年醫生，背負著傷痛，對生命徹底絕望。來到小村莊，穿著高跟鞋，望著河流，險些就要舉步踏出。他，單純的年輕人，在河流附近的聖安娜教堂參加九日敬禮^(註2)，希望臨終前的祖母不要走，遇到了河前躊躇的她。

想要死去的人，想要挽留的人，有沒有可能建立友誼？有的，無聲的友誼。他陪她在河前，各坐各的，坐了一個下午。她不說話，他也不開口。她很想死，他很希望別人活下去。於是，

深耕你的心田，
與朋友良性的互
動會讓感覺的種
子發芽長大。一本
圖原載《人種論
辨月刊》· 2006
年9月11

導演的鏡頭讓我們看到了河前兩個人的背影。河流那端是逼人的寒氣、歲月不待人地滔滔流去，河岸這邊兩人都希望阻礙、斬斷生命前進的節奏。

他沒有對她說要珍惜生命之類的話，只帶給她一雙雨鞋和厚外套，讓她可以出外去看森林風光。她後來去看他的祖母，沒有說要他節哀的話，只表示他擔心的事一定會發生，並在他祖母彌留之際默默地為她擦澡。

友誼的互動就像植物進行光合作用一樣。善意就像光，給予植物生的力量，給予人活下去的平靜與勇氣。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年9月）



死，就必須被送到寡婦之家：剃髮、禁甜食、被嫌棄。相較於聖水的源遠流長，寡婦之家的空間形同旱季的池子。旱季來臨時，水越來越少，某些旱地水池的蝌蚪只有彼此相爭、相殘，甚至相食。一開始，我們也以為寡婦就像蝌蚪一樣彼此相殘。寡婦之家為了生存，往往會犧牲年輕女子如卡麗安妮（Kalyani）到婆羅門階級接客，可是大家回過頭來又會看不起這樣的女子。

劇中的男主角納拉揚（Narayan）愛上了卡麗安妮。他是個主動獻愛的溫柔男子、思想追隨甘地的知識分子，但並不是個積極的社會改造者。他違背傳統，要與卡麗安妮結婚，給了她逃出寡婦之家的機會，而他父親對卡麗安妮做過的事，反而逼她走上絕路。

導演的鏡頭有如一面鏡子，照出了這一方旱池的不堪與窘態。寡婦之間的情誼有其動人的一面——不知世事的八歲小女孩秋雅（Chuyia）偷買糖給老寡婦吃，莎肯塔拉（Shakuntala）為卡麗安妮四處詢問，才知道原來寡婦結婚雖是禁忌但法律上已經合法，最後把重複卡麗安妮命運的秋雅託給納拉揚。片中最動人的莫過於友誼幫助人覺醒，幫助人踏出這一方困池。

友誼奮戰疾病

隨著亞倫金《失憶老人院》^(註4)的鏡頭，我們來到了多倫多某家養老院，住在這裡的銀髮族也是被迫來的，他們都患了阿茲海默症。

在這家老人院裡，海倫（Helene）、瑞秋（Raphael）、飛伊（Fay）的表現都是我們比較熟悉的失憶或失意圖像：本是女強人的海倫，現在連在身旁的女兒都認不得；瑞秋不管兒女怎麼提醒，總是想不起以前的事；飛伊不斷哭泣，因為見不到家人。

有著友人支持的三人團體，克萊兒、麥克斯、伊達（Claire, Max, Ida）就像是來借住似的，讓人不知道他們為什麼會來到這裡。他們一起歡唱、慶生，克萊兒看到麥克斯就像看到情人似

在人生最終的階段，不但很難結交知心朋友，又要隨時接受失去朋友的打擊。不過，友誼終究是否能夠彌補大腦被侵蝕的空缺？導演給了我們正面的答案。

大湖下的友誼

《祖祖》(註5)是貝魯特小男孩的名字。他和家人本來歡歡喜喜準備移民到瑞典，出發前他家卻被以色列軍隊整個炸毀，只剩下他隻身前往瑞典尋找祖父與祖母。

看這部影片，要從片尾的場景談起。祖祖與瑞典朋友釣魚時互問：「湖面下有幾隻魚？」「一百萬隻？」「兩百萬隻？」這時湖面閃動著夕陽餘暉，只有微風略過，看似安靜平和，而湖裡呢？是不是另一個你爭我奪，魚群相爭的世界？

對祖祖來說，貝魯特戰火下的情誼是和樂的，大家一起踢足球、呼朋引伴、相互關心。然而，當他到了瑞典以後，卻得忍受同班同學的冷落、威脅與欺負，彷彿戰火又重新點燃。從導演喬瑟費若斯的鏡頭，我們體會到祖祖面對戰爭的恐懼與想像。隨著這個十歲小孩的想像，我們彷彿覺得時光可以切換與倒退，以為一切都是一場夢。然而，當祖祖醒來的片刻，我們知道殘酷的事實已經發生，什麼都無法重來。他的家人被炸身亡，他在逃往瑞典的路上，被瑞典同學欺負而找不到天堂。不管過去、現在或未來，祖祖經歷的時間都是現在式。

最後，祖祖終於找到一個同是弱者的同學結為好友。這部影片暗中告訴我們友誼是經過選擇的結果，人與人的交往與出身、境遇息息相關，而國與國之間擺脫不了權力與歷史的夢靨。

風雪知遇情

尼基佛（Nikifor）是六〇年代波蘭素人畫家的別名，真實姓名難以考查。他畫聖人、教堂、街景。不過，他一無所有，沒有

家，沒有錢，更不用說有自己的畫室。寒冬中，尼基佛無處可去，而且病得不輕。《我的野蠻畫家》^(註6) (My Nikifor) 影片一開始時，大風雪一場接著一場無情地下，我們不禁懷疑尼基佛是否熬得過這個冬天？

尼基佛常到馬里安韋羅辛斯基 (Marian Wlosinski) 的畫室畫畫，而且就像鵲巢鳩占一樣，畫到人都不走了。而韋羅辛斯基正遇到自己人生的大風雪，雖是正統藝術學院的畢業生，有房子、妻子、孩子，但才華卻不被人看重，而且自知自己的藝術天份沒有尼基佛來得高。

韋羅辛斯基帶尼基佛去看肺病，讓他接受治療，讓他畫出生命最後八年的精采畫作。導演克里斯多夫克羅茲只聚焦尼基佛這八年的生命歷程，可能是因為這八年的命與畫其實是被韋羅辛斯基搶回來的。而韋羅辛斯基呢？八年前尼基佛對他說，你的畫不好；八年後，尼基佛去世前對他說，你可以畫，你畫得很好。韋羅辛斯基重拾畫筆了嗎？我們不知道，就如同我們不知道為什麼他要幫助尼基佛。人為什麼會幫助另外一個人？導演表示這是個難解的謎。

離棄的心境

《我的野蠻畫家》表達了兩個朋友不離不棄的情誼，《攀越冰峰》^(註7) (Touching the Void) 改編自真實故事的自傳小說，與我們探討遇難而離棄朋友的情境。導演凱文麥唐納拋出了一個問題：當兩人遇到山難，一個人如何離開另一個人？

一九八五年，賽門 (Simon Yates) 與喬 (Joe Simpson) 兩人相約攀登祕魯安地斯山脈，挑戰高峰斯拉格蘭峰。攀登上山一切順利，但下山時喬不慎摔斷腿。喬與賽門有長長的繩索相繫，但在某個生死的關鍵時刻，賽門切斷繩索，風雪中獨自回到中繼站——帳棚。

麼是老人癡呆症），有時候製造小團體（喬瑟費若斯告訴我們偏見造成戰爭）；有時候朋友是知音（導演懂畫家，畫家惜導演），有時候離你而去（凱文麥唐納鏡頭下的登山者相離又相聚），有時候讓你發現即使有了友誼，性靈還是難以安頓（伯納德艾蒙鏡頭下的醫生雖不尋死，但心中仍有空缺）。

深耕你的心田，與朋友良性的互動會讓感覺的種子發芽長大。清醒的思考告訴我們，感覺新生命在於瞭解自己、瞭解對方，而不是無止盡地占有。創造力會為自己、為對方、為群體找到生命困境的出口。

註釋

註1 伯納德艾蒙 Bernard Emond, *La Neuvaine (Novena)*, Canada, 2005.

註2 九日敬禮：一連舉行九日的宗教活動，如祈禱、聽道、遊行等。

註3 蒂帕梅塔 Deepa Mehta, *Water*, Canada/India, 2005.

註4 亞倫金 Allan King, *Memory for Max, Claire, Ida and Company*, Canada, 2005.

註5 喬瑟費若斯 Josef Fares, *Zozo*, Sweden/UK/Denmark, 2005.

註6 克里斯多夫克羅茲 Krzysztof Krauze, *My Nikifor*, Poland, 2004.

註7 凱文麥唐納 Kevin Macdonald, *Touching the Void*, UK, 2003.

22. 聖經談友情

出處 | 聖經

親切溫柔的言語，能使友人增多，並能感化仇人；
同情的話，能使友好的往來敦厚。

與你要好的人應多，然而作你參謀的，只千中取一。
如要交友，先要考驗，不要立刻信任他。



因為有的人，只是一時的朋友；
在你困難的日子，就不見了。
有的朋友，一旦變成仇人，
就把你爭執的事和仇恨，洩露出來，為凌辱你。

有的人是酒肉朋友，在你困難的日子，就不見了。
你幸福的時候，他和你同心，
對你的僕婢，也任意使喚；
若你遭了難，他就翻臉攻擊你，迴避你。

但對於良好的友誼，你應恆一不變。
你當遠離你的仇人，慎重對待你的朋友。

忠實的朋友，是穩固的保障；
誰尋得了他，就是尋得了寶藏。

忠實的朋友，是無價之寶，他的高貴無法衡量；
金銀也比不上他忠實的美好。

不要離棄舊友，因為新知不如故交；
新友有如新酒，若成了陳酒，你纔喜歡痛飲。

對於良好的友誼，你應
恆一不變。一本圖原載
《人類論辨月刊》，
2006年9月。

——《聖經·德訓篇》六：5-15；九：14-15

23. 人與神的友情

人只有瞭解友誼的真諦，以平等的方式與他人交往，並超越世代、家族、社會地位與族群的侷限，才有可能與神結下友誼。同樣的，人與神結交的友誼可以幫助我們克服與朋友交往的障礙。

撰文 | 魏明德



人與神之間可能存在友誼嗎？從前的人甚至不曾問過這樣的問題，不管對哪一個文明來說，神的存在總是令人敬畏，而且包裹著一道神祕面紗。若要

描述神與人之間的關係，我們大概會使用這樣的句子：人類敬畏地臣服於神的威力。人類獻給神祈的牲禮就是最好的證明。主人怎麼可能變成朋友？人類與超自然的力量保持距離，總比與之建立緊密的關係來得安全。宗教界能夠通神靈的人士雖受到尊重、令人畏懼，但也讓人同情。被認定為活佛轉世或是被選為薩滿的人總無法感到輕鬆愉快。



人間的友情

我們若要思索神與人之間有沒有可能建立友誼關係，第一步就是要反省人與人之間的友情。

友情往往並不是自發的。與他人的交往最早受到家庭背景的影響，有的人則是因為打獵或是因為有志一同對付強勁的敵人而成為朋友。交朋友來自一個自由的選擇，超越族群、語言、經濟條件。兩千五百年前的哲學家奠定了人類思想的重要基石，而友誼這個課題正是這些哲學家探索的重心。蘇格拉底與孔子都不約而同地思索人與人之間的關係。兩人都認為人必須與他人維繫友誼，為的是能夠思考，因為對話是友誼的基礎，也是思想的食糧。然而，孔子更強

蘇格拉底與孔子都認為人必須與他人維繫友誼，為的是能夠思考，因為對話是友誼的基礎，也是思想的食糧。
畫作 / 笨篤（本圖原載《人籟論辨月刊》·2006年9月）

調人與人之間的上下關係，就像人與神之間的關係一樣。（子曰：「敬鬼神而遠之。」）

在同樣的年代，以色列的思想家開始低調地去推想人與造物主之間是否有可能維繫朋友的關係。《聖經》在描述梅瑟/ 摩西的心靈體驗時，曾經不止一次暗示神把梅瑟視為祂的友人一般看待，然而這仍是個難得一見的體驗。

然而，耶肋米亞這樣記載上主的話：「我要將我的法律放在他們的肺腑裡，寫在他們的心頭上；我要作他們的天主，他們要作我的人民。那時，誰也不再教訓自己的近人或弟兄說：『你們該認識上主。』因為不論大小，人人都必認識我——上主的斷語——因為我要寬恕他們的過犯，不再記憶他們的罪惡。」（耶肋米亞/ 耶利米書 31：33-35）

與神成為朋友，就是要學習去認識神的奧祕本性。本圖為伯多祿與安德肋在捕魚時受到耶穌的召喚。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年9月）



從這一段描述，我們可以看出神與人之間的友誼與人與人之間的友誼密不可分。人只有瞭解友誼的真諦，以平等的方式與他人交往，並超越世代、家族、社會地位與族群的侷限，才有可能與神

結下友誼。同樣的，人與神結交的友誼可以幫助我們克服與朋友交往的障礙。友誼包含尊重，而且滋養自我與「他者」之間情感的幼苗。

友情是一個漸進的學習過程。耶穌在死前與弟子一起吃晚餐，對他們說：「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋友。我不再稱你們為僕人，因為僕人不知道他主人所做的事。我稱你們為朋友，因為凡由我聽來的一切，我都顯示給你們了。」（若望福音/ 約翰福音 15:14-15）耶穌說的話指出了神與信徒的新關係，然而這樣的關係需要歷史長期的推移，才能在人的生命過程中生根萌芽。

友情象徵人的成熟

人類之間的情誼難道不是歷經長期演變的結果？友情的鍛鍊必須經過一個長期醞釀的過程，真正的朋友不是一天兩天可以造就的。過去的智者哲人一再告誡我們，友情是一個珍貴的禮物，我們必須加以珍惜，而且懂得謹慎享用。

我們與家人的親情也會慢慢轉為朋友般的情誼：家中的兄弟姊妹長大後各自分飛，兄妹之間的感情雖然不會因此中斷，但卻會慢慢轉變對待的方式，成為像朋友的兄妹。對於老夫老妻來說，當性的吸引力在兩人之間不再狂熱，同時又完成了家庭的責任，我們就會發現夫妻的關係會逐漸昇華，變成親密的朋友或是相依偎的伴侶。即使在親子之間，當孩子長大、建立了自己的家庭，不再像童年時期或是青少年時期那麼依賴父母親時，親子會因為有著過去共同的回憶而發展出朋友般的情感。當然，親情轉變的程度隨著不同文化而有程度上的差異，然而情感的本質卻是放諸四海皆準的。友情象徵人與人之間的關係達致成熟、完滿，同時結出新的果實。

靈修的友伴



信徒之間的情誼不正是能夠滋養各個宗教團體之間的情誼嗎？不同的宗教都在追求真理，就如同耶穌米亞說的，我們都在教導我們的鄰人。（本圖原載《人籟論辨月刊》，2006年9月）

此外，在「與主相遇」的路上，因靈修結下的深厚情誼往往令人津津樂道。輔導與被輔導者之間關係的建立通常是漸進發展的。在祈禱的靈修路上，晚輩（被輔導者）先是傾聽前輩（輔導）的體驗。前輩會在晚輩祈禱的過程中陪伴他，分享自己的心得，予以指點；晚輩遇到瓶頸時，前輩會撫平他的不安，並給予鼓勵。接下來，輔導與被輔導兩個人的角色會逐漸產生互換。前輩會說出自己的恐懼、不安與猶豫；晚輩則會回饋個人的體驗，告訴前輩自己如何克服障礙、看待失敗，並提出自己在靈修路上的新發現。

真正的神開啓生命的律法



靈修體驗中體會到友情的重要，同時也是對抗「倒錯的神」——許多心理學家與現代靈修學家都稱神為「倒錯的神」。所謂「倒錯的神」，就是人們投注幻想與恐懼打造出來的神，取代了「真正的神」的形象。然而，聖若望寫出下面的句子：「在愛內沒有恐懼，反之，圓滿的愛把恐懼驅逐於外」（若望一書/約翰一書4:18）。

倒錯的神象徵著恐嚇威嚇的絕對律法：在我們前進的路上設下禁止的陷阱，讓我們跌倒、停滯不前。即使以愛的字眼包裝，「倒錯的神」往往從童年就阻礙我們前進，使得我們無法成為真正的人。真正的人雖脆弱卻活潑，而且滿懷信心與召喚

人類的他者緊密結合在一起。耶穌與他人的論戰，最精采的部分並不是與非信徒或是信德不堅者的論戰，而是與信徒的論戰，那就是法利塞人，後者自以為可以控制上主的形象，把上主的律法解釋為死亡的律法，而非生命的律法。

〈馬爾谷福音/馬可福音〉裡面記載著：「安息日許行善呢，或作惡呢？」（谷/可3:3）「救命呢，或害命呢？」（谷/可3:4）這是耶穌所說的話，耶穌準備在安息日治療一位病人，但是這一天卻不准工作。「倒錯神」讓我們無法生活，無法以朋友

倒錯的神使我們
無法成為真正的人，
真正的神開啟生命的律法。
〔本圖原載《人類
雜誌月刊》
2006年9月〕



當我們能夠學習欣喜地接受、不眷戀地給予，我們就能走入生命的律動，瞭解神的本相就是關係。（本圖原載《人類論辨月刊》，2006年9月）

在的倚靠。當我們能夠學習欣喜地接受、不眷戀地給予，我們就能走入生命的律動，瞭解神的本相就是關係。

人與神的友情，就像兩個朋友一起溝通，歡喜地給予、接納，沒有任何保留，同時邀請其他友人走進同樣生命的舞動。與神成為朋友，就是要學習去認識神的奧祕本性——人分享神的生命，神分享人的生命。



結語

變成你自己

這篇結語的靈感來自一位法國哲人的思索，他叫做馬賽爾·雷高(Marcel Légaut, 1900-1990)^(註)。他本來在大學教數學，後來放棄了自己的研究工作，到法國西南部牧羊，專注反省神人之間的靈修體驗。

撰文 | 魏明德

有一個奇妙的追尋過程，步步出乎意料，這個過程叫做「變成你自己」。投身這樣的旅程可說是當一個人最本質的體驗。那是一趟孤獨的旅程，但這樣的旅程超越了個人的向度，某個程度上來說，個人的抉擇牽動著全人類的命運。即使隱而不宣，每個人正推展著人類的本性。

最近幾十年來，實踐「變成你自己」的行動有了新的意涵、新的意義以及新的無償觀。為什麼呢？長久以來，甚至打從有人類開始，對於追尋自我，似乎都有制式的流程、固定的答案，免於為自己的人生下決定，不禁框住了我們生命的舒展。

宗教定義個人

這些制式的答案基本上都有宗教的影子。宗教信仰有時讓人豁免於詢問生命的意義。宗教形塑神的概念——有的稱之為上主，有的稱為神仙，有的稱為神靈，有的稱為菩薩，而個人就被所屬的宗教教義所界定。上天啟迪我們的眼界，也讓我們懼怕，我們隨著上天的存在而存在。即使在今日，每當人們遭逢危機時，最先想到的就是詢問上天的旨意，因為祂知道一切，因為祂無所不能。然而，認識自然法則的社會以各種方式質疑千年文明所形塑的神。神的存在不若以往，這個轉變深刻而廣，使得我們更新神的形象：神之所以存在，是經過個人的探索而被確認，而非集體既有的約束。這是人類走向成熟的過程，如此更加接近生命的意義。為了來到神的身邊，首先我必須成為我自己。

神在哪裡？

人越認識時間無邊而空間無際的宇宙，就越體認到自身的渺小與短暫。一個人好像無法抓住真實，宇宙的浩瀚使得我們失去了參考座標。我們在無限中顯得卑微，我們失去了對人性的堅持，我們被剝奪了過去與未來。這種感覺通常會製造荒謬感，使得我們否定一切，尤其在面對死亡或失去親人時最常出現這樣的感覺。

理解神的存在與理解宇宙的存在，兩者的切入點並不相同。造物者並不是宇宙的「因」（不管是第一因或是第二因）。換句話說，宇宙對我們來說已經超越了我們想像與理智，而神卻比宇宙還要難去想像。我們不能從物質、宇宙去定義神，我們也不能從神的概念去定義人。我們不能給予生命一個「通用」的定義。再者，宗教信仰堅持栽培人性，並且告訴我們作為人的種種，以及人性深處所散發的希望。我們不能不延續信仰的內容：即使在歷史上因為宗教發生許多暴力與狂妄的蠢事，但我們應該聚焦在宗教如何探討人本身的問題，同時傳達信、愛、望的特質。換句話說，解釋什麼是真，宗教信仰並不過時，而且各宗教信仰以其各自的語彙談論什麼是人，並指出人在自我追尋過程中盲目與執拗的一面。

人在哪裡？

人不能把自己當成觀察物來認識。當一個人觀察自己的時候，總是存有一份奧祕。當人觀察自己的時候，以科學的角度來說「觀察者」與「觀察物」之間並沒有距離。由此推之，我們可以說科學的發展無法道盡人的全貌。人類雅好思考的習性早已告訴我們人藏有奧祕，不能以客觀的事實道盡。因此，若要回答人類存在的根本問題，例如人的本質以及宇宙中的定位等等，我們必須從下列三個問題著手，我們必須問自己：「我是誰？」「存在的理由是什麼？」「生命的意義在哪裡？」

記憶：靈修體驗的基礎

「變成你自己」以及「生命意義」兩者的追尋構成靈修探索的兩道繩梯。決定投入的追尋者需要付諸全力以赴，釋放自己所有的才能，重新關注自己的過去與未來。在追尋自我的路上，重新提煉對過去的記憶，靜觀人生過往路上遭逢的點滴，具有格外重要的意義，因為那是我們靈修生活的精神食糧。有時，過去某些時刻的記憶會特別鮮明。我試著捕捉這段鮮明的記憶之前的自我，明瞭自我的性情有何特質，何以織就這一段記憶。我們也看清自己如何品嚐記憶之果，或是如何接受事實發生的後果。某些記憶，雖然沉重而殘酷，經年累月地慢慢轉換成自己重要的生命體驗，體驗到那個被召喚的我，要變成我自己……

人性圓熟的道路蜿蜒而崎嶇，始終沒有終點。我們以寬厚深刻的方式看待過去，人的意識就會將過去至今的體驗統整為一體，並找到以前未曾發現的獨特意義。在某些時刻，當我們提煉過去的記憶時，我們會看到過去生活的事件、情景、相遇彼此之間的關連。我們的視野讓我們看到整體，隨著「變成你自己」的飛箭往前射出。這是進入內心深處的新路徑，重新探訪內心深處，我們會有重大的發現，雖然我們身被宇宙與時間包裹，但我們的故事以及即將轉變的自己超越了時間與宇宙的限制。

也許微不足道，也許難以置信，透過靈修體驗，正在轉變著的自己給予了時間、宇宙一個意義……我們內沉思與記憶的活動，呼喚出靈修的真實性，超越了科學所能定義的物質與生命定律。靈修的真實性依人的修行而有所不同，然而都在你內誕生、成長，從而指向他者。個人生命意義的追尋使得我們與他者進入真正的合一。我們對靈修的真實性有更高更敏銳的關注，從而誕生一個眼光。這個眼光讓我們回歸到全人類，對於他人的生存與體驗更加關注。共享故事、共享體驗，相遇和交流有了深刻的迴盪。

為了來到神的身邊，首先我必須成為我自己。攝影／梁淮（本圖原載
《人類論辨月刊》·2007年7-8月）



迎接與順納

為了要變成我自己，首先我必須接受什麼不是我。迎接、順納那些不是我的，我才能找到自我的方向。分辨什麼不是我，迎納什麼不是我，我才能超越生物的限制與社會的命定，我才不會變成「正規產品」。展臂迎接差異，我才能自由地朝向自我發展。接受、忍讓是人的天性，迎接、順納是靈修層次的精神活動。我必須迎接並順納社會真相、自然法則，才能與他人互動與相遇。當我深思熟慮，當我提煉過去的記憶時，我會與他人有深刻的交流，而這並不是因為機緣的偶遇，而是因為我內心早已培育了心靈沃土。

我們必須懂得在時間的洪流中，順納萬事、迎接萬物，但始終忠於自己。雖然社會大環境始終領先著我們，籠罩著我們，但我們還是可以培育批判的精神，並且意識到法律或是規章的存在等等。同時，在社會的範疇裡，我們尋找個人與社會連結的方式，投身社會的方式，並以活躍的方式聯繫個人與社會的關係。順納社會各個階層，我們會與靈修探尋的前輩相聚，為架構美好社會

的努力凝聚在一起。如此一來，人類的精神力量不但延續過去，也拓展未來。懂得順納社會各階層讓我們變得有創造力，懂得了解、尊重各階層的差異，並學習在每個階層內存在：當我們懂得什麼是詮釋，我們就會找到各階層美好的一面。

我與他人的關係：痛苦與成熟

當我們與社會維繫忠實而有創意關係時，這就有助於我們做決定，並找到自己與社會的依存方式。我們所做的決定，正是培育我們與他人相遇的沃土。我們與他人之結識有如開啟一段旅程，我們必須不斷往前探尋，雖然探索的過程可能充滿了痛苦。當我重新閱讀我的人生，當我重新整理記憶，不協調音隨著協調音鳴奏，最壞的與最好的並肩而行，苦痛與混亂沸騰，刻劃了最崇高的印記。也許我們認清了得不到愛的痛苦之源，體會到了為人父為人母的辛酸，但我們也體會到精神交流的喜悅，與他人真誠溝通的喜悅，因為每個人的來時路都是那麼與眾不同.....在我們的人生路上，雖然學識、經驗各有不同，但我們也會認識靈修父母，結識靈修子女.....

當我們走向生命的盡頭時，我們必須讓我們的死亡變成一項高致的行為，照亮後人的追尋路.....那就是迎接上主，重新閱覽自我的人生，未來我將在死亡時刻與上主合一，祂在一個無法觸及的世界，一個只能述說而無法解釋的世界。當我死亡時，與上主合一，我播下靈修的種子，在世人的心中萌芽，超脫事物外象與因果論。靜思與回憶，不論是悲是喜，都將人類靈修的思索傳承下去，同時描繪人類生活相互依賴的特質。而每個人，或多或少，被祂所容納，被祂所包裹；這份碩果是被看不見的那一位所接納與創造的，碩果繁生其他碩果，人類走向成熟的靈修路。

我們必須有信心。即使我們需要品嚐犧牲的苦痛滋味，我們內會逐漸找到完成感：當我們重新閱覽過往時，我們不知不覺地覓得智慧，同時感到充盈、超脫，這是我們最初想都沒有想到的。忠實地看待自我，我們會發現過去無法挽回的錯誤竟然有其價值，

逐漸與自我完整地織合而為一。事過境遷，我們越能覺察到自己的錯誤，不過一旦我們承認自己的錯誤，我們反而感到釋放而心平，因為生命神祕而深不可測。

捨棄·流動·新生

換句話說，棄絕所有、正視痛苦正是在為自己準備新生。當所有屬於我們的或是不曾屬於我們的都被奪走了，我們才知道什麼是真正的存在。我們常常以物質與時間來定義個人，然而人的存在無關乎物質，無關乎時間。

當一個人真正地回想、反思自己的過去，他會發現自己現在的人生路和以前想的不一樣，人生計劃並不是一個死框架，他後來才會發現他高於原來的期盼。雖然停滯和錯誤形成了阻礙，但他內心不斷自我培訓和自我更新。如此，一步一步，計劃隨著流動，走向一體的人生，獨特在天地之間……一個行動是一個印記，他催生的行動與他不無相關，但也不只是他的印記而已。人類催生一個超乎想像的事，用最多元的方式說，那就是神……神和人，兩個奧祕，神在人內，人在神內。神行動的時候被給予了人，人在被給予的時候接納了神。

人接納神，人變成了自己。人變成自己的時候，人接納神，神在我內思索。祂在我內合一，我與祂合一。人變成被召喚的自己，神通向了全人類。換句話說，孤獨與獨特以豐盛的方式遇合，這一張面容，沒有人能質疑。

[註] 馬賽爾·雷高協會地址如下：[Association culturelle Marcel Légaut, la Magnanerie, 26270, Mirmande, France.](http://Association.culturelle.Marcel.Légaut,la.Magnanerie,26270,Mirmande,France)

人籟論辨叢書六

主編
魏明德

郵政劃撥帳號
50216925

編輯
沈秀臻

戶名
中華利氏學社 杜樂仁

設計
吳國強

統編
26322717

出版
中華利氏學社
Copyright©中華利氏學社

地址
台北市中正區100辛亥路一段22號3樓

電話
02-23689968

傳真
02-23654508

電子信箱
riccitpe@seed.net.tw

網址
www.riccibase.com
www.erenlai.com

初版2012年3月
版權所有·翻印必究。

巫術、靈乩與薩滿教如何存在於現代社會？薩滿如同靈媒，他們在進入某種出神狀態時，能與神靈界相通，與台灣民間宗教的「童乩」頗為類同。因此，巫術、靈乩與薩滿教，便成為我們窺見人類集體潛意識、內在焦慮以及與超自然世界溝通的絕佳管道。此外，巫術、靈乩、薩滿教與正統宗教之間的遇合亦呈現衝突、對立或是相互共鳴的現象。

女性與神性如何相互交映？我們如何深刻瞭解女性的體驗，更接近神的本質與本性？女神在天上的地位與人間的社會結構有何關聯？何為現代女性信徒的人間行路？我們請神學家、文學家以及宗教研究者一起為我們探索「女性的視野」如何轉化宗教教義、宗教組織，以及心中的「神觀」。

友誼如何改寫中西交流的面貌？何為現代社會中友情的表現與意涵？人與神之間可能存在友情嗎？從人之友到神之友，我們跨出個人狹隘的視野，打開自己的心門迎向他者與世界。請與我們一同走進人性與神性激盪的世界。

